علم الاجتماع
في العالم العربي

دراسة نقدية



أ.د. عبد الله الشارف

دكتوراه من جامعة السوربون

الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية

- «المغلوب مُولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شِعاره، وزيِّه، ونِحلته، وسائر أحواله، وعوائده»

علاَّمة التاريخ والاجتماع

عبد الرحمن بن خلدون

- لا يستطيع باحث في علم الاجتماع العربي، أن ينفي وجود ظاهرة تبعية هذا العلم لعلم الاجتماع الغربي على كافة المستويات؛ المنهجية، والتنظيرية، والمدرسية، والإيديولوجية، حيث إن المطلع على الأبحاث والكتابات والمؤلفات الاجتماعية، المتداولة بين القراء والباحثين في العالم العربي، يجدها قد تبنت وعكست في تحليلاتها وتفسيراتها، مختلف الطرق، والمناهج، والنظريات والرؤى الإيديولوجية، التي نشأت وتطورت في المجتمعات الغربية. وهذا أمر منطقي لا يثير الاستغراب؛ لأن المغلوب مولع بتقليد الغالب.

الكاتب

علـم الاجـتمـاع

فـي العالم العربي

دراسـة نقديـة

أ.د. عبد الله الشـارف

دكتوراه من جامعة السوربون / الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية

الكتاب: علم الاجتماع في العالم العربي دراسة نقدية

المؤلف: أ.د. عبد الله الشارف

الطبعة: الأولى 2018 م / 1439هـ

الطبع: مطبعة تطوان / تطوان ـ المملكة المغربية

الهاتف: 34 42 70 539 (212)+

البريد الالكتروني: imp.tetouan@gmail.com

رقم الايداع القانوني: 2018 MO 2215

الترقيم الدولي (ردمك): 8-767-35-9920-978

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن علم الاجتماع علم ينتمي إلى حظيرة العلوم الإنسانية، ذات الأسس الفلسفية والأبعاد الإيديولوجية. ولقد بذل المؤسسون، والرواد الأوائل، والمنظرون السوسيولوجيون، جهودا متواصلة من أجل تشكيل وصياغة هذا العلم صياغة علمية، أسوة بالعلوم الطبيعية، وأملا في إخضاع الظواهر الاجتماعية للدراسة العلمية الموضوعية. بيد أن طبيعة موضوعه حالت دون تحقيق الغاية المنشودة، لا سيما أن الدارس؛ أي الإنسان، هو نفسه المدروس.

وهكذا فإن الإشكالية المنهجية في علم الاجتماع، لا زالت قائمة، كما أن الإطار الفلسفي والإيديولوجي سيظل محكما قبضته على بنية هذا العلم ومساره، بحكم طبيعة، وفلسفة، وأهداف، الأنظمة الليبرالية الرأسمالية الحديثة. بل إن هذا العلم قد ولج نفق أزمته البنيوية والوظيفية، بدءا من سبعينيات القرن الماضي؛ حيث كثرت الدعوات إلى إعادة النظر في أسسه، ومناهجه والبحث عن سبل العلاج.

ولقد انعكست هذه الأزمة على علم الاجتماع العربي، الذي لم ينطلق ولم يتأسس بعد، فيما ذهب إليه بعض النقاد وكبار السوسيولوجيين العرب.

إن المسيرة العلمية لعلم الاجتماع العربي، قد انطلقت من القطر المصري الذي تضافرت فيه عوامل ثقافية، وسياسية، وتاريخية معينة، ثم انتقلت

التجربة المصرية إلى باقي البلدان العربية، شرقا وغربا، حيث شهدت جامعاتها الناشئة تأسيس عدة أقسام لتخصص علم الاجتماع.

وإذا كان علم الاجتماع العربي، سواء في مظهره الأكاديمي والجامعي، أو في أبحاثه المرتبطة بالدوائر الإدارية والحكومية، قد حاول شق طريقه نحو الإسهام في فهم وتحليل الواقع العربي، مع الانخراط في مشاريع ثقافية، وتربوية، وسياسية، من أجل الإصلاح والتغيير، فإنه لم يستطع التخلص من الإرث الاستعماري السوسيولوجي والأنتربولوجي.

وهكذا نجد أن جل الدراسات السوسيولوجية في العالم العربي، التي تتناول موضوعات اجتماعية مثل؛ الأسرة العربية، أو العادات والتقاليد، أو النظم والعلاقات الاجتماعية داخل قرية، أو مدينة عربية، أو موضوعات دينية متعلقة بالإسلام؛ دينا ومجتمعا وتراثا وحضارة، إلى غير ذلك من الموضوعات والقضايا، تعكس في مفاهيمها ومنهجها وتحليلها، كثيرا من نظريات وآراء وتصورات علماء الاجتماع الفرنسيين والإنجليز، الذين قاموا في الوطن العربي بأبحاث نظرية وميدانية، وذلك خلال عقود طويلة، بدءا من مرحلة ما قبل الاستعمار ومرورا بالفترة الاستعمارية كلها.

وعلى المستوى المدرسي والمنهجي، فإن الأعمال السوسيولوجية العربية تبنت في البداية، منهج ونظريات المدرسة الوضعية التي أسسها أوجست كونت،

وطورها إميل دوركايم، ثم مالت إلى المدرسة الوظيفية، أو المدرسة الماركسية القائمة على المادية الجدلية والتاريخية.

إن هذا السلوك والمنهج اللاعلمي الذي سلكه ويسلكه السوسيولوجيون العرب، يشير إلى وجود وطغيان ظاهرة التقليد والتبعية، في الكتابات السوسيولوجية العربية. إن استيراد المناهج والنظريات والمفاهيم الغربية في علم الاجتماع، ومحاولة استعمالها كأدواة ووسائل لفهم وتحليل الواقع العربي، نتج عنه انحراف وضبابية في النظر إلى هذا الواقع، ورصد مكوناته ومعطياته. ذلك أن تلك النظريات، والمفاهيم الاجتماعية الغربية، قد أفرزها واقع اجتماعي مختلف عن الواقع الاجتماعي العربي على جميع المستويات، فلا يمكنها، بأي حال من الأحوال، أن تعكس في آن واحد، واقعين اجتماعيين مختلفين اختلافا كليا.

ولعل السقوط في مأزق الاستيراد هذا، يعبر عن ضعف كبير، لدى السوسيولوجيين العرب، في إدراك الفروق الجوهرية بين الإنتاج المادي والإنتاج الفكري للحضارة الغربية؛ حيث أنهم آمنوا بمشروعية الاستيراد المطلق، مهما كانت طبيعة ومعدن المنتوج المستورد. وهذا الموقف يقدح في مستوى الفهم والوعي بالقوانين والسنن التي تحكم طبيعة الحياة الاجتماعية وسيرورتها.

ولقد اعترف بعض علماء الاجتماع العرب، بعجزهم عن إيجاد وتأسيس نظرية اجتماعية عربية واحدة، تكون أداة لفهم الواقع العربي وتحليله، رغم مرور عقود طويلة على قيام علم الاجتماع في الوطن العربي. وهذا يعكس خطورة الأمر، ومدى تصلب عقلية الباحثين السوسيولوجيين العرب، تلك العقلية الموصوفة بالتبعية الفكرية والثقافية، والولاء الإيديولوجي للمدارس والفلسفات الاجتماعية الغربية.

إن علم الاجتماع الغربي في أوربا وأمريكا، يملك من المرونة والحيوية، ما به يتم تواصله وتفاعله مع مختلف مظاهر الواقع الاجتماعي، رغم أنه يعاني أزمته البنيوية. وترجع تلك المرونة والحيوية إلى كونه ينطلق من تراث مجتمعه، ويوظف في تحليله ونقده، عقلية الغربيين وميولاتهم وأهدافهم. في حين أن علم الاجتماع العربي، لا علاقة له، في عمومه، بهذه المعطيات. أي أن تواصله وتفاعله مع عناصر الواقع الاجتماعي، يظل ضعيفا أو سلبيا. بل إنه يلفظ التراث العربي، ويدعو إلى إقامة قطيعة معرفية معه، كما يعتبره حجر عثرة في طريق التقدم والتنمية، الأمر الذي يتعذر معه أو يستحيل، قيام علم اجتماع عربي صحيح ومستقل، لأن التواصل مع التراث العربي الإسلامي وثوابته ومقدساته، شرط منطقي ولازم لتأسيس وانتصاب المشروع السوسيولوجي العربي الصحيح.

إن هؤلاء السوسيولوجيين، انطلاقا من قناعاتهم الفلسفية والحداثية، لا يعيرون اهتماما لخصوصية البيئة الثقافية، والاجتماعية، والحضارية

العربية، التي ترفض التدجين، والذوبان، والانصهار في ثقافة أخرى مغايرة، وترفض كل فلسفة أو فكر، يستهدف هويتها وكيانها. كما أنهم، بحكم انبهارهم وإعجابهم بعلم الاجتماع الغربي، وانطلاقا من التقليد السطحي والساذج، لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في أصول وطبيعة النظريات الاجتماعية الغربية، ومدى ملاءمتها لثقافة وبنيات المجتمع العربي، ناهيك عن شك في كونية وعالمية هذه النظريات. كما أغفلوا التصورات والأسس الفلسفية المؤسسة لصرح العلوم الاجتماعية الغربية، وكذا الإيديولوجيات المختلفة الثاوية في عمق نظريات علم الاجتماع الغربي.

وبناء على هذا، لم يكن هناك ما يدعو للعجب والاستغراب، لما أقدم هؤلاء على تبني التصور والإطار الحداثي العلماني لعلم الاجتماع، لأنهم، اقتداء بأساتذتهم، اعتبروا العلمانية روح هذا العلم، وأنى لهم أن يفصلوا الروح عن الجسد ؟

إن الأزمة البنيوية التي يعانيها علم الاجتماع العربي المعاصر، فتحت المجال لبروز الدعوة إلى مشروع بديل، يتجسد في علم الاجتماع الإسلامي. ويرى أصحاب هذا التيار أن علم الاجتماع الغربي، بالرغم من قيمته التحليلية والإجرائية، لا يمكن اعتماده والركون إليه كنموذج علمي لتحليل وفهم ومعالجة إشكاليات الأمة الإسلامية، لأنه وليد أطر اجتماعية وفكرية مختلفة من حيث الثقافة، والعقيدة، والأسس، والغايات.

وعلم الاجتماع الإسلامي هو تلك المعرفة القائمة على الدراسة المنهجية، الرامية إلى اكتشاف السنن الإلهية المتعلقة بالظواهر المجتمعية من منظور إسلامي. ويهدف هذا العلم، فيما يهدف، إلى قلب التصورات والنظريات المنتشرة في أنحاء العالم، عن الواقع الاجتماعي وعن وعي الإنسان. ذلك أن السنن والقوانين الاجتماعية التي تسير المجتمع، هي من عند الله خالق كل شيء، والمهيمن على كل ما سواه.

ومن أهدافه كذلك؛ العودة إلى التراث الإسلامي الصحيح عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية، وإبراز دور الدين الإسلامي، كمنظومات قيم، في تغيير وتحديث الواقع الاجتماعي، وإظهار ما في التراث الإسلامي من سنن الاجتماع، وقواعد العمران، والظواهر الاجتماعية.

ولعل القارئ الكريم يجد في هذا الكتاب ما يروي ظمأه فيما يتعلق ببعض إشكاليات علم الاجتماع العربي، النظرية والمنهجية، وكذا الأسباب والعوائق التي تمنع هذا العلم من الإقلاع المنشود والبناء، والإسهام في تحريك عجلة التقدم والتنمية.

الباب الأول

من التأسيس إلى التبعية

الفصل الأول: حول نشأة علم الاجتماع العربي

الفصل الثاني: التبعية السوسيولوجية

الفصل الثالث: علم الاجتماع العربي وإشكالية الحداثة

الفصل الأول

حول نشأة علم الاجتماع العربي

تمهيد

يشير معظم الباحثين المهتمين بالبحث في علم الاجتماع العربي المعاصر، إلى أن هذا العلم قد شرع في إرساء قواعده في المشرق، مع مطلع القرن العشرين الميلادي، وأن مصر هي أول قطر عربي تجلت فيه البوادر الأولى لهذا العلم. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الآثار السياسية والثقافية التي عرفتها مصر، خلال حملة نابليون وبعدها. فقد أحدثت هذه الحملة نوعا من النشاط والانتعاش على المستوى الثقافي؛ حيث تجلى ذلك في ظهور البعثات الطلابية إلى أوربا، وفي نشأة حركة الترجمة من الفرنسية والإنجليزية إلى العربية، إلى غير ذلك من مظاهر النهضة الثقافية والفكرية.

وهكذا يمكن تحديد فترة الالتقاء بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية في العصر الحديث، انطلاقا من تاريخ الاستعمار الانجليزي للهند، ودخول نابليون لمصر، وكذلك بنشأة العلاقات الجديدة بين الدولة العثمانية وبعض الدول الأوربية، من خلال العلاقات التجارية والسياسية، والبعثات العلمية.

ومما لا شك فيه أن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتردية، التي كانت تحياها البلدان الإسلامية قبل الفترة الاستعمارية وخلالها، دفعت بعض الكتاب والدعاة إلى الإصلاح، عن طريق الخطب، ونشر مقالات ومؤلفات، تتناول بالنقد والمعالجة، تلك الأوضاع المنحطة والمتخلفة، تارة من منظور ليبرالي، تحرري (قاسم أمين، أحمد زغلول، بطرس البستاني، الطاهر حداد...)، وتارة أخرى من منظور إصلاحي ديني (عبد الرحمن الكواكبي، الطاهر بن عاشور، الحجوي الثعالبي، ابن باديس...).

ولقد نشأت الكتابات العربية في ميدان علم الاجتماع، وترعرعت في حضن المؤسسة التعليمية الاستعمارية، ذلك أن المستعمر الإنجليزي أو الفرنسي، هو الذي كان المشرف والموجه للتعليم العصري في البلدان العربية المستعمرة. وكان علم الاجتماع، خلال النصف الأول من القرن الماضي، يخضع بطريقة أو أخرى، للأهداف الاستعمارية المرسومة. وتثبت الرسائل والوثائق العلمية المتعلقة بعلم الاجتماع أثناء الفترة الاستعمارية، أن العلماء والباحثين السوسيولوجيين الأجانب، في مصر والعراق وسوريا وشمال إفريقيا، كانوا في خدمة السياسة الاستعمارية. كما أن الكتاب العرب الذين وضعوا مؤلفات لها علاقة بعلم الاجتماع في هذه الفترة، كانوا منبهرين بهذا العلم الغربي ومناهجه وتصوراته.

1 - مصر

لعل أول بحث له علاقة بعلم الاجتماع العربي المعاصر، كان من إنجاز الباحث المصري منصور فهمي الذي قدم رسالته الجامعية في باريس سنة 1913، تحت عنوان: "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية والتطور الإسلامي"، تحت إشراف عالم الاجتماع والأنتربولوجيا لوسيان ليفي بريل. ويقول منصور فهمي في مقدمة عمله: "إنه سيغضب كثيرا من مواطنيه، ولكنه أراد تحري الحقيقة، مع أن قلبه يتمزق أسى على من سيجرح شعورهم بلا قصد... غير أن الحقيقة من شيمة الأقوياء، بينما إغفالها من شيمة الضعفاء".

ولا يخفى على الباحث الناقد مدى تأثير أفكار وأطروحات المستشرقين في ثقافة منصور فهمي وتكوينه العلمي. وأقتطف من عناوين فصول رسالته ما يلي: "محمد يشرع للجميع، ويستثني نفسه"، و"زيجات محمد"، و"آراؤه المعادية للمرأة"[1]. وقيل أن د. منصور فهمي قد تراجع فيما بعد، عن هذه الأحكام والمواقف المعادية للإسلام.

وبعده ببضع سنوات، قدم د. طه حسين سنة 1918 رسالته "فلسفة إبن خلدون الاجتماعية" في جامعة باريس، تحت إشراف بول كازانوفا، حيث أنكر

---

[1] - د. شحاتة سعفان: " في تاريخ علم الاجتماع في مصر منذ بدء القرن الماضي حتى الآن"، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1970، ص 42.

طه حسين أن يكون عبد الرحمن بن خلدون رائدا في علم الاجتماع، بَلْهَ أن يكون مؤسسا له، مخالفا برأيه هذا آراء غيره من علماء المسلمين، وكثير من علماء ومفكري أوربا.

وفي سنة 1925 صدر أول كتاب في مصر يحمل عنوان "علم الاجتماع؛ حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها" لمؤلفه نقولا الحداد. والكتاب، وهو ضخم في جزأين، كان له صدى كبير في أوساط الكتاب والمثقفين في مصر والشام. ولا يخلو مضمونه من إعجاب مؤلفه بالنظريات الاجتماعية الأوربية، فهو يقول عن الدين مثلا: "يظهر لمن درس عقائد الجماعات المنحطة المختلفة، أن الدين جاء بعد السحر والعرافة، وما يشبهها من العقائد، ولعله تولد منها... لأن بعض القبائل الهمجية الباقية إلى الآن، ليس عندها عقيدة دينية بتاتا"[2].

ويرى أحد السوسيولوجيين المصريين أنه: "لم تتح الفرصة لتدريس هذا العلم في مصر، كعلم أساسي إلا في سنة 1925، التي تحولت فيها الجامعة المصرية من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية، وقد أنشئ في كلية الآداب آنذاك قسم مستقل، لتدريس علم الاجتماع، سار على نهج المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي بدأها أوجست كونت، وأرسى قواعدها إميل

---

[2]- نيقولا حداد: "علم الاجتماع حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها"، القاهرة 1925، ج 2 ص234.

دوركايم. كما أثرت هذه المدرسة ولا تزال، في قسم الدراسات الاجتماعية في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وحتى يومنا هذا"[3].

وطفقت الكتب والمؤلفات في علم الاجتماع تتوالى، من بينها كتاب "علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية" للدكتور عبد العزيز عزت، (1949)، و"أسس علم الاجتماع" للدكتور حسن سعفان (1953)، وله مؤلفات أخرى؛ "مشكلات المجتمع المصري" (1951)، "تاريخ الفكر الاجتماعي" (1957)، "الدين والمجتمع" (1958)...

ويلاحظ بعض النقاد على هذه المؤلفات وغيرها مما حرر في هذه المرحلة، كونها كانت تحمل الطابع المدرسي العلمي؛ أي بمثابة مراجع أولية للطلبة والباحثين، وأنها لم تكن تنطوي على أي إنجاز أو إبداع علمي.

ويعد المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة، والذي أنشئ في منتصف الخمسينيات، رائدا في البحوث الميدانية، فيما يتعلق بالتصنيع، والأسرة، والمجال القروي، والرأي العام.. إلخ.

وفي عقد الستينيات، بدأت أقسام علم الاجتماع تتضاعف في الجامعات المصرية، كما ارتفع عدد الطلبة والأساتذة العاملين في أقسام العلوم

---

[3]- حسن الساعاتي، "تطور المدرسة الفكرية لعلم الاجتماع في مصر"، المجلة الاجتماعية القومية، ج1، ص21.

الاجتماعية، وكثرت الأبحاث الاجتماعية والجنائية تحت توجيه وإشراف المركز القومي.

ومع مطلع السبعينيات، شرعت الحكومة المصرية في إرسال أساتذة متخصصين في علم الاجتماع، ضمن اتفاقيات ثقافية، للعمل في الجامعات العربية الناشئة (السعودية، السودان، تونس، الجزائر، المغرب..)، مما ساعد على تأسيس أقسام لعلم الاجتماع بتلك الجامعات.

وبالنسبة للبنان، فقد ضمت الجامعية الأمريكية في بيروت، جناحا لتدريس علم الاجتماع، وانطلقت منه الأبحاث الاجتماعية الميدانية التي تهم المجتمع اللبناني، خاصة فيما يتعلق بالأسرة والتحولات الحضرية.

وفي العراق ظهر منذ مطلع الستينيات مجموعة من الباحثين المختصين في علم الاجتماع من أمثال؛ علي الوردي، وجواد طاهر، ومصطفى شاكر، وغيرهم من الذين عملوا على ازدهار جامعة بغداد من خلال أبحاثهم ومؤلفاتهم الاجتماعية.

2- المغرب

فيما يتعلق بالمغرب، كما هو الحال في كل الدول العربية التي خضعت للاستعمار، فإن النواة الأولى للنشاط أو العمل السوسيولوجي، قد ظهرت

قبيل انطلاق مرحلة الحماية الفرنسية، حيث ترأس "البعثة العلمية" في طنجة سنة 1904، أستاذ السوسيولوجيا الإسلامية في معهد فرنسا بباريس (كوليج دو فرانس)، ألفريد لوشاتوليي. وعندما أصبح جورج سالمون مديرا لهذه البعثة، أصدر العدد الأول من "المحفوظات المغربية". وفي سنة 1907 أسس ألفريد لوشاتوليي "مجلة العالم الإسلامي"، وفي السنة نفسها أصبح السوسيولوجي ميشو بيلير مديرا للبعثة العلمية. إن هذا الباحث الاجتماعي الفرنسي كان يزاوج بين العمل العلمي والعمل السياسي، بل يعتبر عند النقاد والدارسين، المخطط الأول للدراسات والأبحاث الاجتماعية الاستعمارية؛ حيث قسم السوسيولوجيا المتعلقة بالمغرب إلى ثلاثة أقسام: 1- سوسيولوجيا المخزن 2- سوسيولوجيا الإسلام 3- السوسيولوجيا المغربية.[4]

وهكذا طوال فترة الحماية الفرنسية، قام علم الاجتماع في المغرب بخدمة المستعمر الفرنسي[5]، وتوفير ما يلزمه ويحتاج إليه، من معلومات وأخبار ودراسات حول المجتمع المغربي، دينا، وسياسة، وثقافة.

ومن أبرز السوسيولوجيين الفرنسيين في هذه الفترة؛ روبرت مونتاني الذي نشر، سنة 1930، عمله السوسيولوجي؛ "البرابرة والمخزن". ولا شك أن

---

4 - E.Michaux-Bellaire : "Sociologie marocaine". Archives marocaines. Vol27. Paris.

5 - انظر الملحق، في آخر الكتاب، المتعلق بعناوين الدراسات والأعمال السوسيولوجية الفرنسية أثناء فترة الحماية.

روبرت مونتاني هذا، كان على رأس الباحثين والمنظرين الاجتماعيين، لـ"المسألة البربرية"، التي توجت بالظهير البربري المشؤوم، والذي كان يهدف إلى خلق الصراع داخل البيت المغربي، بين العرب والبربر. ولقد تجلى في هذه المسألة العرقية التلاحم الكامل بين السياسة الاستعمارية والعمل السوسيولوجي.

وظلت الدراسات السوسيولوجية الاستعمارية تتطور بموازاة مع تطور السياسة الاستعمارية. وهكذا لما برزت ظاهرة الهجرة القروية إلى المدن؛ الدار البيضاء، الرباط، فاس...، إثر ظهور المصانع والمعامل والأوراش الأولى، ظهرت الدراسات الاجتماعية الميدانية المتعلقة بظاهرة الهجرة إلى المدن، وكذا وضعية العمال والطبقات الفقيرة. وهكذا أشرف روبرت مونتاني على دراسة علمية ميدانية حول "الهجرة في القبائل"، و"البروليتاريا المغربية في مدن الشمال".[6]

ومن جهة أخرى، أنجز السوسيولوجي أندري أدم، دراسة حول "نشأة الطبقة المتوسطة المغربية وخصائصها"[7]، والتي بدأ أعضاؤها ينخرطون في المجتمع الحديث عن طريق العمل في الوظائف الجديدة ويتمثلون تدريجيا بعض قيم الحداثة.

---

[6] – Robert Montaigne:" Naissance du prolétariat marocain" enquete collective exécuté de 1948 à 1950 (Paris Ed/ Peyronnet 1952).

[7] – André Adam. "Naissance et développement d'une classe moyenne marocaine" BESM N.68. 1955.

ومع مجيء الاستقلال، فقدت الأبحاث والدراسات السوسيولوجية المغربية تلك القوة والحرارة التي ولدتها السياسة الاستعمارية، ولذلك بدا النشاط السوسيولوجي على يد الباحثين السوسيولوجيين المغاربة، متواضعا وبطيئا، محاولا وضع أسس وأهداف علمية جديدة.

ولعل "معهد الدراسات الاجتماعية" الذي ترأسه عبد الكبير الخطيبي، كان حدثا مهما وبارزا في هذا الميدان. ويعتبر بول باسكون، المغربي الجنسية، أهم باحث سوسيولوجي، قام بأبحاث ميدانية كثيرة وقيمة، لا سيما في المجال القروي، وتأثر به واقتفى أثره، كثير من السوسيولوجيين المغاربة. وتأسس قسم علم الاجتماع في جامعة محمد الخامس برئاسة الدكتور محمد جسوس. ثم أنشئ قسم آخر بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، وبعد ذلك تأسست أقسام أخرى تباعا في كل الجامعات المغربية.

ويمكن تقسيم العمل السوسيولوجي في المغرب إلى قسمين: قسم إداري مرتبط بمصالح الدولة التي تكلف باحثا أو مجموعة من الباحثين، بإنجاز بحث أو دراسة حول موضوع قروي أو حضري، أو مشروع تنموي، أو غير ذلك. وقسم دراسي جامعي يهم الأبحاث والرسائل العلمية التي يغلب عليها الطابع النظري.

إن مسيرة النشاط السوسيولوجي العلمي والجامعي في المغرب، بدءا من منتصف الستينيات إلى نهاية الثمانينيات، لم يخل من عوامل سلبية مثبطة، أو محطات تاريخية مؤلمة؛ كتلك المتعلقة بإغلاق "معهد الدراسات الاجتماعية" سنة 1970. كما أن الفكر اليساري التقدمي المناوئ للسياسة الرسمية، والذي اتخذ من السوسيولوجيا أداة من أدوات نشر الوعي الاشتراكي والثوري، وتكريس الصراع والتمرد ضد السلطة، كان له تأثير سلبي على المسار العلمي والأكاديمي لعلم الاجتماع المغربي الناشئ.

ولعل من أساليب الردع التي لجأت إليها الحكومة المغربية من خلال وزارة التعليم العالي؛ تأسيس شعب الدراسات الإسلامية في مطلع الثمانينيات، وتشجيع الفكر الإسلامي في الأوساط الجامعية، لمواجهة الفكر التقدمي الاشتراكي داخل أسوار كليات الآداب، الأمر الذي أدى إلى بروز الثقافة الإسلامية بحلة جديدة، وانتعاشها في صفوف الشباب والطلبة الجامعيين، وكثير من الكتاب ورجال التعليم من ذوي الميول الإسلامية.

وإذا استحضرنا مدى تجاوب عموم المغاربة مع ثقافة الدين الإسلامي والهوية التاريخية، ومدى نفورهم من كل ثقافة تهجم على الثوابت الدينية والثقافية الأصيلة للبلاد، أدركنا أبعاد الانتكاسة التي منيت بها السوسيولوجيا المغربية الناشئة؛ علميا وأكاديميا، واجتماعيا.

وفي سنة 1992، تعززت السوسيولوجيا المغربية بتأسيس جامعة الأخوين بمدينة إفران، التي أقامت في حضنها كلية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، حيث أقدم بعض طلبتها على نشر أبحاث ودراسات في مجلات أكاديمية دولية.

وفي سنة 1999 تأسس مركز جاك بيرك للدراسات في العلوم الاجتماعية والإنسانية بالرباط، وأشرف من خلال أنشطته ودوريته في البحث في موضوعات الإسلام والسياسة، وسوسيولوجيا المدن، وقضايا اجتماعية متنوعة.

كما انتشرت في بعض المدن المغربية جمعيات، ومراكز للدراسات والأبحاث السوسيولوجية، ذات الصبغة والرؤية التقدمية والحداثية، التي تقوم بين الفينة والأخرى بتنظيم لقاءات أو ندوات، أو أيام دراسية حول موضوعات فكرية واجتماعية محلية ووطنية.

ومع ذلك فإن حصيلة النشاط السوسيولوجي المغربي، داخل أسوار الكلية أو خارجها، لم يرق إلى المستوى المأمول، ولم يقترب من الأهداف المرجوة. وقد اعترف كثير من الكتاب والباحثين في هذا الحقل العلمي والمعرفي، بالحصيلة الهزيلة، والتي أرجعها بعضهم إلى عدم وجود الدعم المادي والمؤسساتي من قبل الحكومة والوزارة. في حين ذهب البعض الآخر، إلى أن عقلية المغاربة ما زالت مقيدة بقيود الماضي، والأفكار الرجعية المتخلفة، المناهضة للتقدم والحرية، تلك العقلية التي لا تدرك علم الاجتماع وضرورته بالنسبة لمشروع

التنمية والتحديث في المغرب، إلى غير ذلك من التعليلات. وأختم هذا المبحث بعرض سريع وموجز لنماذج من الكتاب السوسيولوجيين المغاربة المعاصرين.

يعتبر عبد الكبير الخطيبي من الكتاب والباحثين الأوائل الذين كتبوا في السوسيولوجيا المغربية، إلى جانب اهتمامه، بالفن والنقد الأدبي، والفكر والتاريخ. فمن خلال كتبه: "حصيلة السوسيولوجيا" و"النقد المزدوج"، و"الإسم العربي الجريح"، وبعض المقالات السوسيولوجية، عمل الأستاذ عبد الكبير الخطيبي على إثارة موضوعات أساسية متصلة بعلم الاجتماع المغربي الناشئ، منها النقد العلمي للكتابة السوسيولوجية الاستعمارية، والعمل على تجاوزها، ومنها أيضا: نقد المعرفة السوسيولوجية التي أنجزها السوسيولوجيون العرب حول أنفسهم ومجتمعاتهم؛ وقد ضمن هذه الأفكار النقدية في كتابه "النقد المزدوج"؛ ذلك النقد الذي يهدف من خلاله إلى الإسهام في إعادة تشييد بنيان العلوم الاجتماعية.

ولعل الأستاذ محمد جسوس، أبرز من جسد علم الاجتماع المغربي في صورته وتوجهاته الحداثية، بل اعتبره بعض النقاد: مدرسة سوسيولوجية يدين لها أفواج من السوسيولوجيين المغاربة المعاصرين. فقد زاول التدريس بجامعة محمد الخامس بالرباط، سنوات مديدة، أطر فيها البحوث، وأشرف على الأطروحات الجامعية. وكان بيته في حي أكدال قبلة للطلبة والباحثين. كما اشتغل هذا الأستاذ السوسيولوجي بالعمل السياسي طوال حياته. وعمل رئيسا ل"جمعية علم الاجتماع المغربية". واستطاع بما أوتي من مؤهلات

شخصية سيكولوجية، وكفاءات علمية، أن يؤثر في نفوس الطلبة والباحثين، حيث غرس في قلوبهم محبة علم الاجتماع، وبين لهم من خلال ممارسته السوسيولوجية، ودروسه ومحاضراته، أن علم الاجتماع أداة ضرورية لفهم ودراسة المجتمع المغربي، والإسهام في تطوره وتنميته وتقدمه.

ومن بين أعماله العلمية: "رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب، طروحات حول المسألة الاجتماعية"، و"طروحات حول الثقافة والتربية والتعليم"، و"طبيعة ومآل المجتمع المغربي المعاصر"، فضلا عن كثير من المقالات التي نشرت في صحف ومجلات وطنية وعربية.

يقول محمد الساسي: "بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية، عرف المجتمع المغربي تحولات كبيرة، كان الأستاذ محمد جسوس أحد رواد عملية ضبطها، وأحد قادة الكتيبة المتقدمة للرصد والاستطلاع، وتتبع حركة تلك التحولات، بلا كلل أو ملل، ونبه إليها مبكرًا، ودفع الباحثين إلى ملاحقتها ومواكبتها، انطلاقا من أن المجتمع المغربي يتغير ويتحول، وعلى علماء السوسيولوجيا المغاربة أن يقارنوا وضع ذلك المجتمع في مرحلة إنتاج السوسيولوجيا الكولونيالية بوضعه بعد ذلك. عبّد الأستاذ جسوس للكثير من الباحثين الطريق، وأنار أمامهم السبل، وأضاء مساحات الرصد والتتبع وحقول البحث والتنقيب، وعرض عليهم الأسئلة والفرضيات وزوايا النظر، ومناطق الحَفْرِ وتقليب التربة.

لما شرع الرجل في كشف خلاصات استقصاءاته الأولى، أبهر الناس، وفرض عليهم أن يفيقوا من سبات الاعتقاد بأن المجتمع المغربي لم يتغير بكل ذلك القدر من العمق والجوهرية اللذين أشار إليهما الأستاذ جسوس، حتى إن إسمه ارتبط بـ «الاكتشافات» الكبرى التي ذاع صيتها وانتشر خبرها بين الناس، والمتعلقة بـ "التحولات"[8].

ومن الباحثات المغربيات في ميدان علم الاجتماع؛ يبرز إسم الدكتورة فاطمة المرنيسي، والتي يعتبرها البعض؛ عميدة الباحثات السوسيولوجيات في المغرب والعالم العربي. لقد عملت أستاذة في جامعة محمد الخامس، وفي "المعهد الجامعي للبحث العلمي"، ونالت العضوية بمجلس جامعة الأمم المتحدة. كما انخرطت في المجتمع المدني للدفاع عن حقوق النساء. وقامت بأبحاث ميدانية حول وضعية المرأة القروية، وحررت مقالات كثيرة باللغتين العربية والفرنسية، كما نشرت جل مؤلفاتها باللغة الفرنسية، قبل أن تترجم إلى اللغة العربية. منها: "السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي"، و "نساء الغرب؛ دراسة ميدانية"، و"الجنس كهندسة اجتماعية"، و"الحريم السياسي"، و"الجنس والإيديولوجيا والإسلام".

إن موضوع المرأة يشكل المحور الأساسي في كتابات د. فاطمة المرنيسي، ونشاطها الثقافي والجمعوي. وتعتبر رائدة في هذا الميدان، حيث اقتدى بها

---

[8] - د.محمد الدرويش (منسق):"سوسيولوجية المجتمع المغربي"، (مجموعة من المؤلفين)، منشورات فكر النجاح الجديدة 2015، ص 150.

وبنهجها التحرري الحداثي، مجموعة من الكاتبات السوسيولوجيات في المغرب وخارجه.

ولم تخل كثير من أحكامها ومواقفها إزاء التصور الإسلامي للمرأة من نزعة ذاتية، وأفكار مسبقة، ترتبط بفلسفتها التحررية الحداثية، وبميولاتها الاستغرابية، وإعجابها بآراء بعض المستشرقين المتعلقة بالمرأة في الإسلام.

وإذا كانت د. فاطمة المرنيسي تمثل، بالنسبة للسوسيولوجيات الحداثيات، رمز المرأة المتحررة والمتمردة جنسيا وأخلاقيا، فإن د. عبد الصمد الديالمي، قد انخرط في المسار نفسه، من حيث تركيزه على موضوع سوسيولوجيا الجنس، حتى غدا مرجعا للكتاب السوسيولوجيين الحداثيين، والنقاد الروائيين، الذين يستهويهم موضوع الجنس في بعده النفسي والاجتماعي.

ولقد ظل د. عبد الصمد الديالمي سنوات طويلة، أستاذا لعلم النفس، في كلية الآداب بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، يبلور فرضياته الجنسية خلال محاضراته ودروسه. وقد أزعج كثيرا من طلبته وزملائه الأساتذة، بفرضياته وشطحاته الجنسية، والتي انتهت إلى مسامع بعض الفقهاء والكتاب من الأساتذة المتدينين، مما أدى إلى انبعاث موجة من الانتقادات والردود على هذه الأطروحات الجنسية اللاأخلاقية.

ومن مؤلفات د. عبد الصمد الديالمي المثيرة للجدل: "المعرفة والجنس"، و"الجنس والخطاب بالمغرب"، و"السكن والجنس والإسلام"، و"نسائية، أصولية، صوفية"، و"الشباب، السيدا والإسلام"، و"النسائية في المغرب" و"سوسيولوجيا الجنسانية العربية" و"نحو رجولة جديدة في المغرب".

يقول نور الدين الزاهي: "لا يتردد عبد الصمد الديالمي في إعلان المواقف التي تؤدي لها تحليلاته وكذا فرضيات اشتغاله، فلكي نعالج الأسس السيكوسوسيولوجية العميقة للحرمان الجنسي، والتي تشكل في ظل فضاءات الفقر والتهميش والعوز، مرتع استنبات الأصوليات المعتدلة والمتشددة، من المفترض علميا التأسيس العلمي لحقل الجنس كحقل جامع للمرأة والأسرة، وفكريا إشاعة الفكر اللائكي، لأن غيابه يؤدي إلى انتشار الإسلاموية، والحركات الأصولية والإرهابية، ومجتمعيا ترسيخ الحداثة الجنسية"[9].

يبدو من خلال هذا النص، أن السوسيولوجي عبد الصمد الديالمي، يربط ربطا لا منطقيا بين الحرمان والكبت الجنسي في المجتمع المغربي من جهة، وانتشار الأصولية والإرهاب من جهة أخرى. إن هذا التعليل في شرح ظاهرة الأصولية والعنف والإرهاب، يفتقر إلى الدلائل والبراهين الاجتماعية الملموسة، بل يحتاج هذا الموضوع إلى دراسات وأبحاث ميدانية، سوسيولوجية

---

[9] - نور الدين الزاهي: "المدخل لعلم الاجتماع المغربي"، النجاح الجديدة، 2011، ص 155.

وموضوعية. أما إصدار الأحكام، انطلاقا من مواقف وقناعات ذاتية، فإنه موقف إيديولوجي، يتنافى مع مبادئ وخطوات المنهج العلمي.

إن الباحثين السوسيولوجيين؛ فاطمة المرنيسي وعبد الصمد الديالمي، لم يقدما حلولا اجتماعية منطقية ومناسبة للتهميش الذي تعانيه المرأة المغربية، كما أنهما حملا، خطأ، الدين والتراث والتقاليد الاجتماعية مسؤولية تأخر المرأة، وتخلفها وجهلها، وحرمانها من حقوقها الجنسية. إن الخطاب السوسيولوجي الجنسي المهيمن في كتابات وأعمال كل من فاطمة المرنيسي، وعبد الصمد الديالمي، ومليكة البلغيتي، وسمية نعمان جسوس..، تمتد جذوره في أرض الثقافة الغربية، التي أقامت القطيعة النهائية مع القيم والأخلاق الدينية، والفطرة الإنسانية. إن هذه الكتابات الماجنة والقذرة، تستلهم روح أفكار سيمون دوبوفوار وغيرها من الكاتبات الخليعات، كما أنها تخدش الحياء وتؤذي المغاربة الغيورين على دينهم ومقدساتهم. إنها حرب معلنة على الثوابت الدينية والأخلاقية، ولا تنتمي إلى الدراسات السوسيولوجية النزيهة.

ويعتبر د. محمد شقرون، أستاذ السوسيولوجيا بجامعة محمد الخامس، صاحب كتاب: "اللعبة الثقافية ورهاناتها بالمغرب"، المكتوب باللغة الفرنسية سنة 1990، من الباحثين المغاربة السوسيولوجيين المهتمين بمجال سوسيولوجيا التحولات الدينية.

ينقسم كتابه إلى قسمين: قسم نظري يشمل بالدراسة والنقد؛ الحقل الديني بالمغرب، وقسم ميداني؛ يتمحور حول الخطاب الديني السياسي الإسلامي، عند عينات من شباب بعض الثانويات، في مدينتي سلا والرباط.

وفي ميدان سوسيولوجيا التعبيرات الدينية، أنجز د. إدريس بن سعيد بحثا سوسيولوجيا ميدانيا، حول موضوع الحجاب وذلك من "أجل فهم عميق للأسباب الدفينة التي توجد وراء إقدام العديد من الشابات على ارتداء الحجاب. وقد أنجز د. إدريس بن سعيد بحثه بتعاون مع الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب. كما أن باحثنا اشتغل أيضا بالبحث السوسيولوجي في موضوع الحركات الإسلامية؛ بحثا وتأطيرا، من خلال توجيه بعض طلبته وتأطيرهم، لإنجاز بحوث نظرية وميدانية في هذا المضمار.

من خلال هذا العرض السريع والموجز، للتعريف بنماذج من الباحثين السوسيولوجيين المغاربة وأعمالهم، يتضح لنا أن البحث السوسيولوجي المغربي ما زال في بداية الطريق، وأن مسيرته الفكرية والعلمية لا تخلو من مشاكل وصراعات مرتبطة بعوامل ثقافية وسياسية. كما أن الأعمال السوسيولوجية عندنا لم ترق بعد إلى مستوى النضج العلمي والمنهجي.

ومن ناحية أخرى، يمكن القول؛ إن الخطاب السوسيولوجي المغربي، خطاب إيديولوجي، تتجلى فيه الإيديولوجيا النقدية الراديكالية، ذات التوجه

العلماني، التي تهدف إلى إقامة قطيعة جذرية مع التراث المغربي، وهويته الدينية والثقافية والتاريخية. ولذا تكثر في كتابات وأطروحات هؤلاء السوسيولوجيين المغاربة، مثل زملائهم المشارقة، الانتقادات اللاموضوعية والمغرضة، لمعطيات التراث والهوية الدينية للمجتمع المغربي، مع الدعوة إلى تجاوزها ونبذها جملة وتفصيلا.

إن هذا الموقف المتشنج والمتصلب من الإرث الروحي، والثقافي، والحضاري المغربي، حال دون قيام تواصل بناء بين خطاب هؤلاء السوسيولوجيين والمجتمع المغربي، بكل شرائحه وطبقاته، باستثناء بعض الطلبة والباحثين التقدميين، والمثقفين الحداثيين. ولعل القارئ يجد في مباحث هذا الكتاب عرضا مفصلا لمجموعة من هذه المواقف الإيديولوجية التي تسيء إلى البحث العلمي السوسيولوجي.

الفصل الثاني

التبعية السوسيولوجية

1- تمهيد

لا يستطيع باحث في علم الاجتماع العربي، أن ينفي وجود ظاهرة تبعية هذا العلم لعلم الاجتماع الغربي على كافة المستويات؛ المنهجية، والتنظيرية، والمدرسية، والإيديولوجية، حيث إن المطلع على الأبحاث والكتابات والمؤلفات الاجتماعية، المتداولة بين القراء والباحثين في العالم العربي، يجدها قد تبنت وعكست في تحليلاتها وتفسيراتها، مختلف الطرق، والمناهج، والنظريات والرؤى الإيديولوجية، التي نشأت وتطورت في المجتمعات الغربية. وهذا أمر منطقي لا يثير الاستغراب:

أولا: لكون المجتمعات العربية قد رزحت تحت نير الاستعمار ردحا من الزمن يتراوح بين أربعة وسبعة عقود، إذا استثنينا الجزائر التي استعمرت مدة قرن وثلاثة عقود.

ثانيا: إن المجتمعات العربية بعد استقلالها السياسي منذ منتصف القرن العشرين الميلادي، خضعت ولاتزال للاستعمار الثقافي، والغزو والتغريب الفكري، الأمر الذي جعل من الثقافة الغربية؛ القطب الأساسي للثقافة

العالمية المعاصرة، والقبلة الفكرية التي يتوجه نحوها جل أصحاب الفكر والإبداع المنتمين إلى المجتمعات غير الغربية.

وهكذا شق هؤلاء السوسيولوجيون، من خلال أبحاثهم ودراساتهم، طريق التبعية والتقليد، راضين وقانعين بالشهرة والألقاب العلمية. وصدق العلامة والمفكر الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون في كلامه عندما قال: "المغلوب مولع بتقليد الغالب". ومما لا شك فيه أن هذا الأخذ والاغتراف من ثقافة، وفلسفة، ومذاهب العلوم الاجتماعية والإنسانية، دون تنقيح ونقد، سيستمر طويلا مادامت العلاقة بين القطب المرسل والمحيط المستقبل، على حالها، ولم تتحول إلى علاقة الندية والمنافسة الثقافية والحضارية.

2- نقد التبعية السوسيولوجية

1.2- د. علي الكنز

ولقد كتب في إشكالية التبعية في مجال العلوم الاجتماعية، كثير من الكتاب والنقاد العرب من أهل الاختصاص، معبرين عن تذمرهم وأسفهم لواقع وحال هذه العلوم في البلدان العربية. يقول الدكتور علي الكنز:

"إذا أردنا تَقويمَ المُمارَسات السوسيولوجية الحاليَّة في بلادنا، أمكننا وصفها بتبعيَّتها الأساسيَّة للسوسيولوجيا الغربيَّة، يمكن أن نؤكِّد هذه

الحقيقة دون خوفٍ، وقد انسَحَب هذا الحُكم علينا سابقًا. تأخُذ هذه التبعيَّة أشكالَ التَّكرار والتقليد، سواء أكان هذا التقليد واعيًا أم غير واعٍ؛ ممَّا يُؤدِّي إلى انعِكاس، أو بالأحرى انحِراف قَضايا وإشكاليَّات العالم الغربي داخل البِنَى الثقافيَّة والاجتماعية لعالَمنا... وفيما يتبدَّى تأثير النظريَّات الأنكلوساكسونيَّة في المشرق، نُلاحِظ أن السوسيولوجيا الفرنسيَّة هي التي تُسَيطِر على المغرب، علمًا بأن التقارُب الجغرافي والثقافي للمغرب مع العالم الغربي يُسَهِّلُ له إقامةَ علاقات مباشرة وعميقة، مع النظريَّات التي تَتطوَّر هناك وتزدَهِر، ومن ثَمَّ في القاهرة، كما في الرباط، كما في الجزائر وتونس، نظريَّات دخيلة من إنتاجٍ غربي، وغير مُعدَّة لتُلائِم البيئة الاجتماعية المحليَّة. وهكذا نرى نظريات الوظائفيَّة والبنيويَّة ومختلف الماركسيَّات، الصادرة عن باريس وموسكو وفرانكفورت، والمنحى الثقافي، وعلم الاجتماع البيولوجي، وغيرها أيضًا، من التيَّارات الفكريَّة التي ظهَرتْ على الأرض الأوربيَّة انطِلاقًا من إشكاليَّات لها خُصوصيَّتها، نرى هذه النظريَّات قد نُقِلت كما هي إلى الجامعات العربيَّة لتردد فيها بشكلٍ آلي"[10].

يتبين مما سطره الدكتور علي الكنز، أن البحوث والتآليف، والدراسات المتعلقة بعلم الاجتماع العربي، تشير إلى أن هذا العلم عبارة عن بضاعة غربية مستوردة دخيلة، غير ملائمة لبيئتنا الاجتماعية، وأنها نقلت إلينا بشكل آلي دون نقد وتمحيص. وقد نتج عن هذا التقليد الساذج، حصول تنافر

---

[10] - "نحو علم اجتماع عربي -علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة-"، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الثالثة، 2010، ص 99-100.

بين هذه البضاعة المستوردة وخصائص البيئة الاجتماعية والثقافية للمواطن العربي.

2.2- د. أحمد مجدي حجازي

وينحو الدكتور أحمد مجدي حجازي المنحى نفسه، مؤكدا على مظاهر التقليد والتبعية فيما يتعلق بالكتابة السوسيولوجية العربية، حيث يذكر ملاحظات نقدية تتعلق بطبيعة هذه الكتابة، والتي من بينها ما يلي:

"الاهتمام بقضايا نظرية أو تطبيقية ذات أهمية في بلد المنشأ، ولكنها تفتقر إلى هذه الأهمية في البلاد الناقلة، وهنالك أمثلة عديدة:

- سيطرة التاريخ الاجتماعي الأوربي على معظم الدراسات السوسيولوجية، بدلا من التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية.

- الاهتمام بتدريس علماء الغرب بدلا من رواد الفكر العربي.

-الاهتمام بالقضايا وأزمات المجتمع الأوربي، وحتى عندما يحاول السوسيولوجيون العرب تحليل أنساق مجتمعهم، فإنهم إما أن يعقدوا مقارنات غير متكافئة مع الواقع الغربي، أو يستخدموا مناهج ومقولات قد لا تصلح لتحليل واقعهم.

- سيادة الحوار السوسيولوجي مع الآخر قبل التحاور مع الذات، لا من منظور التكافؤ، بل من منظور الانبهار بالآخر.

- النقل المباشر للنظريات العامة من دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها للمجتمع الذي تنتقل إليه، ومن دون محاولة جدية لوضعها موضع النقد، أو وضع تحفظات عليها."[11]

يتضح لقارئ هذه الملاحظات، أن الدكتور حجازي يثير قضية الانبهار والإعجاب الكبير بالنظريات ورموز الفكر الاجتماعي الغربي، إلى حد جعل الرواد والباحثين في علم الاجتماع العربي، يركزون على القضايا الاجتماعية المتعلقة بالغرب، أكثر من اشتغالهم واهتمامهم بقضايا وواقع المجتمعات العربية، مما يعبر عن سقم في التفكير، وهشاشة في الوعي والبنية النفسية.

إن وطأة التبعية وهيمنتها على مسار علم الاجتماع في البلاد العربيَّة، يعني أن الوضع مؤسف إلى حدٍّ كبيرٍ. إن معظم الأساتذة السوسيولوجيين متأثّرون بالنظريات الغربية المستوردة والدخيلة على المجتمع العربي. إنهم يكثرون من الإعجاب والإشادة بالمدارس والمناهج الغربية في علم الاجتماع، بل يتعصبون لها، ويتورعون عن نقدها ولو بدا لهم تهافت بعض نظرياتها ومفاهيمها، كما هو الحال مثلا بالنسبة للنظرية الاجتماعية الماركسية، التي

---

[11] - د. أحمد مجدي حجازي، "الفكر السوسيولوجي وأزمة التنظير- رؤية نقدية لمنهجية الفكر العربي-"، مجلة المستقبل العربي السنة 18، العدد 195، ماي 1995، ص77.

أفلت في ديارها وخسف بريقها، بينما يصر معظم السوسيولوجيين العرب على استبقائها وإحيائها.

إن هذا الواقع الأليم، يوحي بالاعتراف الصريح بفشل وضعف وخور المشروع العلمي لعلم الاجتماع العربي. إذ كيف يمكن لهؤلاء السوسيولوجيين العرب أن ينهضوا بمشروعهم ويؤسسوا أركانه ومنطلقاته، ويحددوا أهدافه وغاياته وهم يعانون التبعية الفكرية، ومتأثرون بنظرياته المستوردة ؟

3.2- د. محمد عزت حجازي

وصرح الدكتور محمد عزت حجازي بكلام في التبعية غاية في الدقة والعمق:

"والتبعية ليست مجرد "موقف نفسي" فردي أو فئوي، وإنما هي حالة واقعية موضوعية شاملة، من أهم أبعادها ومظاهرها: الانشغال بقضايا "المركز" (الدول الاستعمارية والإمبريالية)، والنقل المباشر، غير الواعي في كثير من الأحيان، للمداخل والمناهج وأدوات البحث والابتكار والنظريات، بل والقيم التي توجه سلوكنا واللغة التي تكتب بها، وإذا نحن نفكر كما يفكرون، ونعبر عن أنفسنا بطرق تشبه تلك التي يستعملونها للتعبير عن أنفسهم... إنما تكمن التبعية في أن نترك أنفسنا صيدا سهلا لعمليات الغزو الثقافي المباشر وغير المباشر، ونتوقف عن الإبداع، ونستعمل ما أنجزته الحضارة

الأوربية الغربية من علم وفن، وقد أنجز في ظروف تختلف عن ظروفنا، وفي سياق مغاير ولأغراض لا تتماشى مع ما نهدف إليه بالضرورة، في تكريس تخلفنا، بخدمة مصالح العناصر الطفيلية المحلية المتسلطة، ومصالح المراكز، على نحو ما نفعل الآن."[12]

وصف علمي دقيق وعميق لتجليات التبعية في الفكر والقيم والسلوك الاجتماعي والاقتصادي؛ أي في كافة مظاهر الحياة، مما يعكس الشخصية المنهزمة التي آثرت التلاشي والذوبان في ذات الآخر؛ الغربي الحامل للواء التغريب والغزو الفكري.

4.2- د. عبد الصمد الديالمي

ويقول السوسيولوجي المغربي د. عبد الصمد الديالمي: "إن الفكر السوسيولوجي رغم تبعيته، أو بالأحرى بفضل تلك التبعية لسوسيولوجيا المركز يظل فكرا مستنيرا وعقلانيا قادرا على الانسلاخ والنقد".[13] هذا كلام دكتور سوسيولوجي وأستاذ جامعي مغربي، كلام يعبر عن اعتزاز وافتخار

---

[12] - "نحو علم اجتماع عربي -علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة-"، مجموعة من المؤلفين، ص 34.

[13] - د.عبد الصمد الديالمي: "ملامح تطور السوسيولوجيا في المغرب" مجلة المستقبل العربي، العدد 8 سنة 1985.

صاحبه بأهمية وجدوى تبعية السوسيولوجيا المغربية لسوسيولوجيا المركز أي الغرب.

كيف يمكن ممارسة الاستقلالية والحرية والنقد العلمي في الدراسات والأبحاث الاجتماعية تحت وطأة التبعية؟

إن السوسيولوجيين المغاربة الحداثيين لا يسعهم؛ وقد أحدثوا قطيعة فكرية وثقافية مع التراث المغربي العربي الإسلامي، والهوية المغربية القائمة على ثوابتها الدينية والحضارية والتاريخية، إلا أن يرتموا في حضن الثقافة الغربية الليبرالية، ويستوردوا منها المناهج والإيديولوجيات والفلسفات، التي من خلالها يتناولون المجتمع المغربي بالدراسة والتحليل، ووضع الخطط الكفيلة في رأيهم لتغييره، بعد الإجهاز على مقوماته الدينية والتراثية، وجعله ينخرط في عالم الحداثة على الطريقة الغربية.

وخلاصة القول؛ إن ما ورد في نصوص هؤلاء السوسيولوجيين العرب، فيما يتعلق بوصف وتحليل ظاهرة التبعية في مجال علم الاجتماع العربي، يدل على أن مرحلة الانطلاق عندنا في ميدان الكتابة السوسيولوجية العلمية الصحيحة والمستقلة، لم يشرع فيها بعد، بل أجهضت في مهدها، ولم تنضج كفكرة أو مشروع، أو لم تتجاوز الفترة الجنينية، لأن حال الدهشة والانبهار بالإنسان الأوربي وحضارته، كان قد تمكن من عقل الإنسان العربي وكيانه، حيث لم يسعه إلا الاستسلام والرضوخ لقوة وحضارة الغازي.

يقول الدكتور أحمد إبراهيم خضر:

"هذه هي حقيقةُ علمِ الاجتماع في بلادنا، أورَدْناها بأقلام أكثر من أربعة عشر رجلاً منهم:

- إنهم يعترِفون بتبعيَّة علم الاجتماع في جامعاتنا للفِكر الغربي والماركسي، وبأن رجالَه أكثر تشدُّدًا في تبعيَّتهم لهذا الفكر من أصحابه أنفسهم.

- يعترفون بأن علم الاجتماع ليس محايدًا، وبأنهم لا يُنتِجون عِلمًا حقيقيًّا، وإنما يستورِدون ويستهلِكون دون تبصُّر.

- ناتج بحوثهم هزيلٌ، لا يُضِيف معرفةً إلى المعرفة القائمة عند المثقَّف أو الرجل العادي.

- يَعِيشون في بلادنا بأجسامهم، أمَّا عقولهم وفكرهم ففي بلادٍ بعيدةٍ.

- مُعظَمهم ماركسيُّون عقلانيُّون علمانيون، يتبنون الماديَّة التاريخيَّة والصِّراع الطبقي.

- يُهاجِمون وينتَقِدون الفكر الغربي، ويعتَمِدون عليه في الوقت نفسِه، ويرَوْن أنه قدَّم أعمق التحليلات عن تخلُّف مجتمعاتنا وأصدقَها، وأن النظريَّات الغربيَّة تَحوِي دُروسًا بالغة الثراء والفائدة.

- يسلمون بأن هذه النظريَّات لم تُعطِنا الأدوات اللازمة لِمُعالَجة واقعنا، وأنها تردَّد في جامعاتنا بشكلٍ آلي، وأن جامعاتنا نُظِّمت على النموذج الغربي، وانتَهجَتْ طريق نقل المعرفة التي تحصَّل عليها الغرب في قرنَيْن من الزمان.

- يُعالِجون مُشكِلاتنا الاجتماعية في ضوء المفاهيم الغربيَّة التي تجمَّدت في بلادها.

- ليس عندهم وضوحٌ في الرؤية ولا في البحث المنهجي.

- يحتَقِرون تراث أمَّتهم ويَنظُرون إلى عاداتها وتقاليدها على أنها جامدةٌ.

- لا تثقُ الدولة فيهم، ولا يُستعان بهم في اتِّخاذ القرارات المتعلِّقة بالقضايا المجتمعيَّة.

- يتعاونُون مع المؤسسات الأجنبيَّة في تقديم ما تَحتاجُه من معلوماتٍ عن بلادهم.

هذا هو حال علم الاجتماع ورجاله في بلادنا!"[14].

ويلاحظ دارسو الحضارات أن قوة تأثر حضارة ما بحضارة أخرى، يتعلق بطبيعة وموقف كل منهما من الآخر. فإذا كان الموقف يعبر عن نوع من الندية، كان التأثير المتبادل قائما على التوازن السليم. في حين إذا كان الموقف موقف إعجاب وانبهار من طرف إزاء طرف آخر، كان التأثر سريعا وعميقا من قبل الطرف الأول قد يصل أحيانا إلى حد الذوبان.

ولعل العلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، خير دليل مجسد لموقف الإعجاب والانبهار. ولقد تدرجت الشعوب الإسلامية، على طول هذه الفترة، في الانغماس في الحضارة

---

[14] - د.أحمد إبراهيم خضر: "اعترافات علماء الاجتماع" (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع)، كتاب المنتدى الإسلامي لندن، 2000م، ص 46.

الغربية والتأثر بقيمها وعاداتها، كما سعت طبقة المترفين وأنصاف المثقفين من المعجبين بأوربا، جيلا بعد جيل، إلى تحويل مجتمعها إلى مجتمع تابع للغرب، ولم تألُ جهدا في الدعوة إلى التغريب.

الفصـل الثالـث

علم الاجتماع العربي وإشكالية الحداثة

1- مدخـل إلى مفهـوم الحداثـة

الحداثة فلسفة، وفكر ونمط حضاري غربي، يتميز بالعقلانية والعصرنة، مع إقامة القطيعة مع النمط الاجتماعي والثقافي التقليدي. كما تعبر الحداثة عن الثقافة الجديدة التي نشأت في أوربا قبل بضعة قرون، والتي تهدف إلى الثورة على القيم الدينية والاجتماعية القديمة، والتبشير بقيم إنسانية قائمة على العقل والعلم، ومركزية الإنسان وإرادته.

يقول د. عبد الوهاب المسيري: "إن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة. وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، ففي عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية. وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم علي أي شيء. ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر، وبين العدل والظلم. بل وبين الجوهري والنسبي. وأخيرا بين الإنسان والطبيعة، أو الإنسان والمادة. وهنا يطرح السؤال نفسه: كيف يمكن أن تحسم النزاعات والصراعات، وكيف يمكن أن

نسوي الخلافات، وهي كلها من صميم الوجود الإنساني؟ في غياب قيم مطلقة يمكن الاحتكام لها، يصبح الإنسان الفرد أو الجماعة العرقية مرجعية ذاتها، وتصبح ماتراه في صالحها هو الأساس، وما ليس في صالحها هو الطالح. وقد أدى هذا إلى ظهور القوة والإرادة الفردية، كآلية واحدة لحسم الصراعات وحل الخلافات. هذه هي الحداثة التي تبناها العالم الغربي، والتي جعلته ينظر إلى نفسه باعتبار أنه هو، وليس الإنسان أو الإنسانية، مركز العالم، وأن ينظر للعالم باعتباره مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدما وقوة، ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقي للحداثة كما تحققت تاريخيا، وليس كما عرفت معجميا. وهذا هو التعريف الذي يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة."[15]

لا يستطيع إنسان عاقل أن ينفي المظاهر المادية الإيجابية التي تمخضت عن العقلية الحداثية الأوربية، والتي شملت مختلف الجوانب الاجتماعية والسلوكية والثقافية في المجتمعات الغربية. إن الثورة العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية كان لها ولا يزال، تأثير كبير في عقل الإنسان الغربي، وتصوره عن وجوده وطبيعته وحياته. كما عملت الحداثة بما تحمله من معطيات

---

[15] - د.عبد الوهاب المسيري: "دراسات معرفية في الحداثة الغربية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 34-35.

ومقومات مادية وفكرية جديدة، لا عهد للإنسان بها، على إحداث تغيير جذري في تمثل الإنسان لذاته واستيعابه لمفهوم الإنسانية، حيث أصبح هذا الإنسان مغتربا تجاه نفسه ومجتمعه. وهذه حصيلة أو نتائج انفصال العقل والعلم والتكنولوجيا عن القيم الإنسانية، التي أشار إليها الدكتور عبد الوهاب المسيري.

والحداثة الغربية، وهي تشق طريقها نحو الثورة والتغيير الجذري، عملت على إقصاء عنصر الألوهية والدين من إدارة الشأن الحضاري، واستبدلته بألوهية الذات الإنسانية. يقول ألان تورين عالم الاجتماع الفرنسي: "لقد حسب الإنسان نفسه إلاهاً خلال فترة الحداثة المحصورة، أسكرته قوته، وسجن نفسه في قفص من حديد"[16]

2- غياب منطق الحداثة

يتألم السوسيولوجيون العرب لغياب منطق الحداثة عن واقع الحياة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات العربية، ويعتبرون هذا الغياب سببا رئيسا للتخلف والتأخر، ويرون أن عقودا من التحديث المؤسساتي على مستوى السياسة، والتربية، والاقتصاد، الذي شهدته الدول العربية بعد الاستقلال،

---

[16] - ألان تورين: " نقد الحداثة "، طبع إفريقيا الشرق، ص 363.

لم يؤد إلى ظهور وانتشار منطق الحداثة. بل ظلت عقلية الشعوب العربية مرتبطة ومقيدة بالماضي والعادات والتقاليد القديمة، المعادية لروح العصر. كما أن الشعارات والأهداف التي كانت تسعى إليها الحكومات الاشتراكية والقومية، في كثير من البلدان العربية، لم يكتب لها النجاح والممارسة في حياة الناس، وبقيت الخطابات والقرارات حبرا على ورق، بل هيمن على الممارسة السياسية منطق الاستبداد والارهاب، وفشلت محاولات التحديث اللازمة لظهور ثقافة الحداثة.

ولقد كتب السوسيولوجيون والنقاد العرب مئات الكتب والمقالات، عن الواقع العربي المتردي، وعن النكسات المتوالية التي عاشتها الشعوب العربية. وأجمعوا على أن العامل الرئيس الذي تسبب في هذا المشهد الكارثي، هو تحكم منطق الماضي والجمود، والتراث، والعقلية القديمة في حياة العرب وعقولهم.

وفيما يلي، سأعرض وجهة نظر أحد الكتاب السوسيولوجيين العرب المعاصرين، فيما يخص هذا الموضوع، وهو الدكتور عبد القادر عُرابي.

"لم ينتقل العرب بعد إلى العصر الحديث، فظلوا يعيشون الحداثة بأجسادهم لا بعقولهم، وبثقافتهم التقليدية لابثقافة العصر الحديث، وبتاريخ الآخر لا بتاريخهم الخاص، فأخذوا أشكال الحداثة لا جوهرها، بمعنى: لم يطوروا حداثتهم الخاصة المعبرة عن ذاتهم. كل ذلك جعلهم يعيشون في عالمين: عالمهم الخاص الذي لا ينتمي إلى العصر، والعالم الآخر

الحديث. الأول يعبر عن الأنا العربية الحقيقية، والآخر الأنا المستعارة. ولذلك فقد استعرنا أشكال مؤسسات الحداثة، لكننا نعمل بالأنا العربي ما قبل الحداثة. من هنا نلاحظ عجز مؤسساتنا عن تمثلها لأهداف الحداثة من قيم وفكر إنساني، ومن هنا نلاحظ اعتماد الثنائيات في كل حياتنا، وهذه تدل على عدم تماهينا مع ذاتنا ومع العالم."[17]

"ولذلك نلاحظ أن ماحدث في البلاد العربية لاحقا، هو تحديث دون حداثة؛ تم تحديث البنى التعليمية والاقتصادية، لكن لم يتم تحديث العقل، ولم تقم الحداثة مشروعا إنسانيا نقديا. ولهذا ظلت الحداثة بوصفها مشروعا إنسانيا غائبة عنا. لم يقم عندنا تحديث سياسي (دولة حديثة) واجتماعي (قيم)، وإنساني (حقوق الإنسان) أبدا. وهذا أحد الأسباب الأخرى لعدم نشأة علم الاجتماع العربي؛ فمن دون حداثة لا ينشأ علم الاجتماع العربي"[18]

"لم يعرف مجتمعنا فلسفة غربية تنتقد وتدرس وتفكر في المجتمع، وتنمي التفكير العقلي، وتمهد الطريق للعقلانية"[19].

---

[17] - د.أبو بكر أحمد باقادر ود.عبد القادر عُرابي، "آفاق علم اجتماع عربي معاصر" دار الفكر المعاصر، بيروت، 2006، ص 123.

[18] - د.أحمد باقادر ود.عبد القادر عُرابي، "آفاق علم اجتماع عربي معاصر"، ص 129.

[19] - المرجع نفسه، ص 130.

"والسؤال الذي يحيرني وأطرحه دائما في هذا السياق: لماذا تغير المجتمع العربي ماديا، ولم تتغير بنية العقل العربي؟ لماذا ما تزال الأطر المعرفية التقليدية تسود في المجتمع العربي؟ لماذا ما تزال الهويات القديمة من قبيلة وعشيرة وطائفة تعيش فينا؟ ولماذا لم تفلح الدولة العربية في تحديث العقل والهوية، ولم تطور حداثة عربية؟ أسئلة كثيرة تثير الاستغراب وتبقى دون جواب. ولماذا لم تحدث عندنا ثورة في الفكر والعقل؟"[20]

في النص الأول يرى الدكتور عبد القادر عُرابي أن العرب "لم ينتقلوا بعد إلى العصر الحديث"، وأنهم "يعيشون الحداثة بأجسادهم لا بعقولهم". وفي النص الثاني يذهب إلى أن ما حدث في البلاد العربية لاحقا، هو "تحديث دون حداثة... لم يتم تحديث العقل".

بعد التأمل في مضمون هذه النصوص، نستنتج أن الدكتور عبد القادر عُرابي يحكم على المجتمعات العربية بكونها تعيش خارج العصر الحديث، أي خارج التاريخ، ورغم أنها حاولت القيام بتحديث بعض المؤسسات والقطاعات المتعلقة بالبنية التحتية، إلا أن هذا التحديث لم يكتمل لأنه لم يتأسس انطلاقا من مبادئ وقواعد الحداثة، فكانت النتيجة هي؛ تحديث دون حداثة، أي؛ لم يتم تحديث العقل.

---

[20]– د.أحمد باقادر ود.عبد القادر عُرابي: "آفاق علم اجتماع عربي معاصر"، ص 142.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو التالي: هل من اللازم استنساخ الحداثة الغربية كفلسفة ومنظومة قيم خاصة، وتبنيها وتمثلها، لكي يستقيم أمر التحديث في بلد ما ؟

ثم إن فشل التجارب الاقتصادية والسياسية والتربوية في المجتمعات العربية، مردها إلى غياب منظومة القيم الحداثية، أم هناك أسباب أخرى ؟

ويفهم من قوله: "لم يتم تحديث العقل" أن العقل العربي لم يحصل له تحديث كما حدث للعقل الأوربي، لذا فإنه غير مرشح أو مؤهل لتخطي عتبة الحداثة، وولوج عالمها. لكن هل العقل الصيني مثلا، أو الياباني، أو الماليزي، أو التركي، حصل له تحديث مثل ما حصل للعقل الأوربي، بحيث لولا ذلك لما استطاع الصينيون أو اليابانيون أو الماليزيون أو الأتراك، أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من التقدم والتطور؟

إن الرجل الصيني أو الياباني أو الماليزي أو التركي، كل هؤلاء قد أخذوا بأسباب الرقي والتقدم، وحققوا نهضتهم العلمية والاقتصادية، دون إحداث قطيعة مع تراثهم أو تاريخهم، أوالتخلص من الماضي والثورة عليه. إن عقل هذا الرجل الأسيوي لم يعرف ولم يمارس التحديث بمفهومه الفلسفي، والليبرالي، والثوري، كما عرفه ومارسه العقل الأوربي. ولم يبدع هذا الأسيوي علم الاجتماع، ولا أسس المذاهب والمدارس والنظريات الاجتماعية،

ولا تمثل فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة في بعدها الغربي... ومع ذلك فإ
عقل يتحدى العقل الأوربي والغربي عموما.

في النص الثالث يقول الدكتور عبد القادر عُرابي: "لم يعرف مجتمع
فلسفة غربية تنتقد وتدرس وتفكر في المجتمع، وتنمي التفكير العقلي، وتمه
الطريق للعقلانية".

إن كاتبنا يشعر بالحسرة، لكون المجتمع العربي لم يؤسس فلسفة تنم
التفكير العقلي، وتدعو إلى العقلانية، كما أنه غير راض عن خلو الفك
العربي من فلسفات كفلسفة، ماركس وفيبر. يتضح من هذا الكلام أن الدكتو
عبد القادر عرابي يحلق بعقله في عالم الخيال أو الميتافيزيقا، ويتمنى لو أ
الفكر العربي أنتج وأبدع فلسفة عقلانية كفلسفة كارل ماركس وماكس فيب
وكأني به لا يعلم أن الثورات التي تحدث خلال المسيرة الفكرية لمجتمع م
تخضع لقوانين وضوابط وأسباب مرتبطة، ومتسلسلة يحكمها منطق تاريخ
واجتماعي وثقافي معين، وأنها ثورات لا تتكرر بنفس الصورة والمنط
والقوانين، في مجتمع مغاير من حيث الثقافة والتاريخ، والمستوى الحضاري.

إن قانون السببية الذي يحكم الظواهر الطبيعية، لا وجود له في الظواه
الاجتماعية، لأن هذه الأخيرة تخضع لمنطق خاص غير ثابت. وقلما يمك
التنبؤ بنتائجه. إن فلسفة كارل ماركس وماكس فيبر، متجذرة في أرضي

ثقافية وتاريخية وحضارية، يصعب عليها أن تولد في أرضية ثقافية وتاريخية مختلفة.

ثم إن قوله في النص الرابع: "السؤال الذي يحيرني؛ لماذا تغير المجتمع العربي ماديا ولم تتغير بنية العقل العربي ؟... ولماذا لم تحدث عندنا ثورة في الفكر والعقل؟"، يشير إلى وجود أزمة نفسية وعقلية حادة، يعانيها كثير من السوسيولوجيين العرب. هذه الأزمة سببها صمود التراث العربي والمقدسات الدينية الإسلامية في وجه الحداثة والعولمة، وكل عمليات الغزو الفكري والتغريب. لقد طال انتظار هؤلاء السوسيولوجيين للثورة العربية التي ستقضي، كما يأملون، على التراث والماضي العربي كله. إن هذا الانتظار تحول مع الزمن إلى أزمة نفسية وعقلية، ومعاناة شديدة.

لقد أجمع الباحثون والدارسون النقاد في ميدان تاريخ نشأة وتطور العلوم الغربية الحديثة، على أن الصراع المرير والطويل بين رجال الدين والعلماء والفلاسفة، كان عاملا أساسيا في نشأة النهضة العلمية؛ حيث ترعرعت الفلسفة الحديثة بعقلانيتها وماديتها. كما تأسست العلوم الطبيعية، ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية. وما كان لهذه العلوم أن تسود في أوربا الحديثة، لولا كسر شوكة رجال الدين واللاهوتيين، الذين احتكروا المعرفة قرونا طويلة، ومنعوا الأوربيين من التعلم .

وقد تشكل في وعي الرجل الغربي الموقف العدائي من الدين المسيحي، بل من كل الأديان. وحصلت لديه القناعة بأن الدين يعادي العلم، ويمنع العقل من التفكير وممارسة وظيفته الطبيعية.

وبناء على ذلك، فإن الدين، في زعمه، لا يصلح للتقدم والنمو الثقافي والحضاري، كما لا يستطيع تقديم الحلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولا توجيه الإنسان الوجهة الصحيحة، التي تضمن له الحياة السعيدة والآمنة. وهكذا أسند هذا الدور إلى علماء الاجتماع والنفس، الذين اجتهدوا في دراسة الأوضاع الاجتماعية والنفسية للإنسان الأوربي الجديد؛ إنسان ما بعد الثورات الدينية والعلمية والاجتماعية والسياسية. فظهرت النظريات الاجتماعية والنفسية التي تفسر الظاهرة الإنسانية، وتوجهها انطلاقا من رؤى وتصورات فلسفية وإيديولوجية لبست لباسا علميا.

يقول الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب:

"والحضارة الغالبة اليوم، حضارة تحترم العلم وتتطلع إليه بأنظارها طلبا للهداية والرشاد، بعد أن رفضت تلك الحضارة ''هداية'' الديانات المحرفة، التي حاولت أن تفرض باطلها على العلم والعلماء في مطالع العصر الحديث في أوربا. فاضطرتها المجتمعات الغربية في نهاية المطاف للانزواء إلى زوايا الحياة الفردية الخاصة، مستبعدة إياها بالكلية من إدارة شؤون الدنيا، وذلك فيما أصبح يعرف بالاتجاه العلماني. ومن هنا فقد احتلت ''العلوم''

الاجتماعية مكانا كان في الماضي محجوزا لوحي السماء... احتلت مكانة توجيه الناس إلى ما يصلح حياتهم فيما يغيب فهمه وإدراكه عنهم، كالأمور المتصلة بأهداف الإنسان وحاجاته في هذا الوجود، وفي كيفية تنظيم الناس لمجتمعاتهم، في ضوء تلك الأهداف وهكذا... فأصبحت "نظريات" العلوم الاجتماعية بمثابة الموجهات الكبرى لإلهام الناس كيف يتصرفون وكيف يعيشون، فرأينا الناس يهرعون وراء فرويد وغيره ممن ينتسبون لنظرية التحليل النفسي، يستلهمونهم الرشد في فهم النفس الإنسانية التي لا تزال مستغلقة على الفهم...

إن التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها، والافتراضات الأساسية التي بنيت عليها، قد نبتت وتطورت في إطار تفاعلات وصراعات، بين قوى اجتماعية محددة، في ظروف تاريخية وجغرافية خاصة...

ولكن هل يمكن القبول بنتائج تلك المعارك التاريخية بين رجال الدين ورجال العلم الأوربيين، في المجتمعات الإسلامية التي لم تشهد إلا وحدة العلم والوحي؟... إن من الواضح أننا لسنا ملزمين بمتابعة غيرنا في أخطائهم وفي تجاوزاتهم...

إن التزامنا "العلمي" يحتم علينا أن نعيد النظر فيما درسناه وندرسه من
هذه العلوم، لكي نتبين مواطن الخطأ في مسلماتها الأساسية..."[21]

يستنتج مما سبق، أن طبيعة المراحل التاريخية التي مر بها الإنسان
الأوربي قبل بضعة قرون، وطبيعة الصراع بين الدين المسيحي الكنسي والعقل
الأوربي التواق إلى العلم والحرية، وطبيعة المشاكل الاجتماعية والسياسية
التي نتجت عن الثورات العلمية والصناعية...كل ذلك أدى إلى طرح أسئلة
اجتماعية وفكرية وحضارية، تخص المجتمع الأوربي. معنى ذلك أن القضايا
والأسئلة الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي أفرزها،ولا يزال، التطور
الثقافي والحضاري المشار إليه، هي أسئلة وقضايا تاريخية خاصة ومحددة
زمانيا ومكانيا وحضاريا. إنها تخص المجتمعات الأوربية، وقد شملت في
تطورها وتجددها ما يعرف الآن بالمنظومة الغربية. ومن هنا، أخطأ من ظن
أن تلك المعارف، والرؤى، والتصورات الاجتماعية، والنفسية، والفلسفية
الغربية، تتعدى حدودها الجغرافية والحضارية وتتصف بالشمولية؛ أي
تشمل حضارات وثقافات أخرى مغايرة.

إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لها أسئلتها الخاصة، ولها قضاياها
الاجتماعية والنفسية والثقافية والسياسية، لا يمكن تحليلها والإجابة عنها

[21] - إبراهيم عبد الرحمن رجب، "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، دار عالم الكتب، الرياض،
1996، ص 7- 8.

إلا انطلاقا من الهوية والتراث، والبنيات المادية والمعنوية للواقع الإسلامي المعاصر.

3- عائق التراث

يعتبر موضوع التراث العربي من الموضوعات الفكرية التي شغلت بال السوسيولوجيين العرب ما يقرب من قرن من الزمان. ولعل هناك شبه إجماع بينهم، حول الصورة الجامدة والميتة التي يتصف بها التراث العربي الإسلامي، والذي ينبغي التخلص منه، لكونه يعرقل في رأيهم مشروع التحديث والحداثة. يقول الدكتور عبد القادر عرابي: "علم الاجتماع العربي الراهن ما زال يعاني من الإشكالات عينها التي عانى منها الرواد. أما الإشكالية الأولى فتتمثل في العلاقة بين علم الاجتماع والتراث. وقد وضحنا أن الفكر العربي يخضع لوصاية التراث والمجتمع، ولم يتجرأ حتى الآن على خوض الصراع مع المرجعية التراثية، التي تأخذ طابع المقدس في المخيلة العربية"[22]

ويقول أيضا: "المعروف أن نظرية الدين تحتل مساحة واسعة من أعمال دوركايم وفيبر الكالفيني المستقيم وغيرهما، وأن كليهما يرى أن علاقة الفرد بالمجتمع متأثرة بالدين. إن الواقع الرمزي للدين عند دوركايم، هو جوهر الوعي الجمعي، وهو شرط التماسك الاجتماعي واستمرار النظام الاجتماعي.

[22] - د.أحمد باقادر ود.عبد القادر عُرابي: "آفاق علم اجتماع عربي معاصر" ص 155.

إن التدين عند دوركايم هو التسامي الاجتماعي، فالدين هو جوهر الاجتماعي. العقل الجمعي هو في جوهره عقل ديني. التعبيرات الدينية والمعرفة الدينية هما معرفة يومية. الوظائف الدينية تقوم بها بنى غير دينية، بمعنى أن القيم الدينية منصهرة في الحياة الاجتماعية. ولعل هذا سر نجاح أوربا، وهو أنها صهرت قيمها الأخلاقية في الحياة الاجتماعية. القيم الدينية عند دوركايم، الذي درس دور المقدس في تكوين المجتمع، تشكل الضمير الجمعي، وعند فيبر مصدر التحديث والعقلانية. وعندما أقول القيم الدينية، أقصد بذلك دور هذه القيم في الحياة اليومية. أوربا النهضة عرفت بثورتها الفكرية وغناها المعرفي، وما تزال هذه المرحلة حتى اليوم تشكل المرجعية الفكرية والمجتمعية، إنها مرجعية إنسانية وثقافية متحركة وغير جامدة. من هنا نرى أن أوربا لم تقطع روابطها مع الماضي قدر ما عقلنته، واتخذت من العقل والإنسان مرجعية أساسية. مثل هذه المرجعية تمثلها العلوم الإنسانية التي تجدد الفكر في ضوء القراءة المجتمعية."[23]

إن منطوق النص الأول ينقل إلى القارئ معاناة السوسيولوجي العربي وهو يواجه عائق التراث، الذي يشكل في نظره العامل الرئيس في إجهاض مشروع علم الاجتماع العربي، والحيلولة دون قيام مجتمع عربي متطور وحداثي. إن وطأة التراث المقدس على نفسية وعقلية الإنسان العربي لا يذيبها ولا

---

[23] – د.أحمد باقادر ود.عبد القادر عُرابي: "آفاق علم اجتماع عربي معاصر" ص 143- 144.

يمحوها، إلا قوة التفكيك والنسف من الداخل، من خلال نشر ثقافة التحرر والنقد، ونزع القداسة عن التراث الديني.

وفي النص الثاني، يحاول الدكتور عبد القادر عرابي تقديم الصورة الحقيقية التي ينبغي أن يكون عليها الدين، مستلهما في ذلك نظرة إميل دوركايم حول الدين. إن باحثنا السوسيولوجي يتبنى أسس النظرة الدوركيمية، ويعتبرها النموذج الأمثل فيما يتعلق بالتفاعل بين القيم الدينية والبنية الاجتماعية، بحيث تنصهر الأولى في الثانية، وتذوب في العقل الجمعي. ومن هنا قوله: " نرى أن أوربا لم تقطع روابطها مع الماضي قدرما عقلنته، واتخذت من العقل والإنسان مرجعية أساسية".

إن التراث الإسلامي الممتزج بالدين، يشكل محور أساس هوية المسلمين، وأصالتهم وتميزهم، ولذا فإنهم يحترمونه ويقدسونه كل حسب وعيه، ومستواه الثقافي والاجتماعي. وقد غاب عن عقول السوسيولوجيين العرب الحداثيين، أن الدين الإسلامي آخر رسالة إلى الإنسان من ربه وخالقه. فلا رسالة بعدها، ولا نبي بعد رسولنا محمد صلوات الله وسلامه عليه. ولو تأمل الحداثيون بعقل متجرد من الهوى، مسألة الإقبال العالمي على الإسلام والدخول فيه، والإعجاب بقيمه، وقوانينه الاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، وشمولية رؤيته وتصوره للحياة، لتصدعت وانهارت تلك الأفكار والرؤى الحداثية لديهم، والتي وقعوا ضحيتها بسبب عقدة النقص والاستغراب الناتج عن الانبهار بالحضارة الغربية.

ويقول السوسيولوجي محمد جسوس:

"إن من أهم أسباب بروز العقلانية تضاؤل المقدس داخل المجتمع، هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح لها مشروع طبقي أو مشروع حضاري بعيد المدى، تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة، ومن رواسب المقدس ... كي تبني التاريخ كما تريده هي، لا التاريخ كما كان يؤدى إليه نوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية.

وفي رأيي أن المد التراثي الطاغي المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك، أصبح يفرض نوعا من الأسبقية على كل محاولات الاجتهاد الاخرى. (...) فكما أشار الأستاذ الجابري في بعض طروحاته. يقول: إن المسلم المعاصر أوالعربي المعاصر، لا يشعر بأي نوع من أنواع الغربة، ولا بأي نوع من أنواع الاغتراب عندما يتعامل مع العديد من الإنتاجات التراثية ... هذه الاستمرارية للماضي ولرموز الماضي، معناه أن المقدس كأرضية عليا كمنطلق لازال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجتمعات الأوربية الغربية عامة، وهذا بالفعل، يشكل إحدى أهم العوائق البنيوية نحو

تحول العقلانية من مجرد فكرة إلى حركة اجتماعية، وإلى صيرورة تاريخية فعلية»[24].

يتضح من كلام محمد جسوس، أن العقلانية لا تتزامن ولا تتعايش مع التراث والمقدس والدين، لأن شرط إقامتها وسيادتها يكمن في طرح ونبذ هذه المكونات الدينية والثقافية، وإحلال ثقافة الحداثة الغربية محلها. ومن هنا نستنتج عقلية الاستنساخ، وضعف المرونة الفكرية لدى هؤلاء السوسيولوجيين، الذين أصروا على إقامة القطيعة النهائية مع الماضي والتراث الديني والثقافي، معتقدين أن بناء ثقافة جديدة ينبغي أن ينطلق من الصفر، فيما يتعلق بالهوية الذاتية والحضارية الضاربة في جذور التاريخ، ويعتمد على استيراد نماذج ثقافية جاهزة من الغرب.

هكذا تشكل عملية "استمرارية الماضي"، في واقع الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، العامل الرئيس الذي يشد عربة التاريخ إلى الوراء في رأي العقلانيين المستغربين، مما يجعلهم يستبعدون - رغم ما يبدونه من ترقب وانتظار تعلوه سمة من التفاؤل - "تضاؤل المقدس" وتراجعه داخل المجتمعات المعنية.

---

[24] - محمد جسوس: "ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق"، مجلة الوحدة عدد 51، دجنبر 1988، ص 36-37.

الباب الثاني

من الاستغراب إلى الأزمة

الفصل الأول: الاستغراب في مناهج العلوم الاجتماعية

الفصل الثاني: أزمة التنظير في السوسيولوجية العربية

الفصل الثالث: علاقة علم الاجتماع بالتصور العلماني

الفصل الأول

الاستغراب في مناهج العلوم الاجتماعية

1 - مدخل إلى مفهوم الاستغراب

لقد كان الاستعمار السياسي والعسكري للبلاد الإسلامية، عاملا في تحريك عجلة الاستغراب والدفع بها إلى الأمام. فما أن انتصف القرن التاسع عشر الميلادي، حتى غدت معظم الأمم المسلمة عبيدا للغرب الأوربي وخولا له. ولما استيقظ المسلمون على إثر ضربات العدو المتوالية، وصحوا من سكرهم، شرعوا في البحث عن الأسباب التي مكنت هذا العدو من رقابهم وغلبت عليهم الأوربيين. غير أن ميزان الفكر كان مختلا أشد ما يكون الاختلال، وقد تجلى هذا الاختلال في أن شعورهم وإحساسهم بالذلة والهوان كان يحثهم على معالجة حالتهم المزرية، لكن رغبتهم في الراحة وإيثارهم الدعة والارتخاء، من جانب آخر، حملهم على التماس أقرب الطرق والوسائل، وأسهلها لتغيير تلك الوضعية. وهكذا مال أولو الأمر من الحكام، ومن في حاشيتهم وعلى شاكلتهم، وكذا كثير ممن حمل راية الإصلاح من المفكرين والمثقفين، إلى محاكاة الغربيين في مظاهر تمدنهم وحضارتهم. ومن ثم لم تكن المحاكاة إلا الوسيلة الوحيدة المناسبة لكل عقلية مرضية ومختلة.

إن هؤلاء الذين رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجبهة الرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا، وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم من سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالإضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار، والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تدري أو لا تدري، على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين، في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا، وتوجيه قبلتنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغرِبة، بكل ما أوتيت من وسائل، إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي،"وأصبح العلم نقلا، والعالم مترجما، والمفكر عارضا لبضاعة الغير".

"فإذا بدأ التأليف فإنه يكون أيضا عرضا لمادة مستقاة من الغرب حول موضوع ما، وإعادة ترتيبها، وكأن ما يقال عن الشيء هو الشيء نفسه، يكفي

الجامع معرفته باللغات الأجنبية، وقدرته في الحصول على المصادر، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل، ووقته الذي وهبه للعلم، وهو لا يعلم أنه واقع ضحية وهم أن العلم هو جمع المعلومات، وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها، أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها، أو التنظير المباشر لواقعه الخاص لينشئ منه علما جديدا يضاف إلى المعلومات القديمة(...) وكثرت الرسائل العلمية حول الموضوعات الغربية عرضا وتقديما للمذاهب والمناهج الغربية، حتى أصبحت مرادفة للعلم. فالعالم هو الحامل لها، المتحدث عنها، المؤلف فيها. كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعنا، وتنافسوا فيما بينهم في المعروض والمنقول. وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية، وكتابة المصطلحات بالإفرنجية أمام المصطلحات العربية خوفا من سوء الاجتهاد، والشكوى من عدم طواعية اللغة العربية لمقتضيات المصطلحات الحديثة، وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربية (...) وتنشأ المجلات الثقافية المتخصصة لنشر الثقافة الغربية، كما تقوم بذلك مراكز الأبحاث العلمية الغربية في البلاد. وتنتشر العلوم والأسماء الجديدة أمام الشباب الباحثين فيشعرون بضآلتهم أمامها:

الهرمنيطيقا، السميوطيقا، الاستطيقا، الأسلوبية، الفينومينولوجيا، البنيوية، الفينومينولوجيا، الأنتروبولوجيا، الترنسندنتالية. وتكثر عبارات التمفصلات، التمظهرات، الابستيمة، أبوخية، الدياكرونية، السنكرونية...الخ. أصبح المثقف هو الذي يلوك بلسانه معظم أسماء الأعلام المعاصرين في علوم

اللسانيات والاجتماع، ويطبق هذا المنهج أو ذاك، متأثرا بهذه الدراسة أو تلك (...). ثم ظهر في جيلنا ''استغراب'' مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر. بدلا من أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه. نبدأ بمرآة الآخر في صورة الأنا فيها، مثل ''الشخصانية الإسلامية''، ''الماركسية العربية''، أو ''النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية''، أو ''الإنسانية والوجودية في الفكر العربي''. ويمكن أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلا من المذهب، وبالتالي يدرس التراث بمنهج ماركسي، أو بنيوي، أو ظاهراتي، أو تحليلي. يضحى بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن الموضوع لا يفرض منهجه من داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها. بل إنه يصعب في الفلسفة الأوربية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج"[25].

ومن ناحية العامل النفسي في نشوء ظاهرة الاستغراب، يمكن القول؛ إن البون الشاسع على المستوى العلمي والتكنولوجي والثقافي بين المجتمع العربي والغرب، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان له الأثر العميق في كيان الرجل العربي، وهو يلاحظ عجزه أمام قوة الغازي المستعمر، المتسلح بكل أنواع الأسلحة المادية والمعنوية. لقد فوجئ هذا الرجل وأخذ على غرة، واكتشف أن ما يملكه من عتاد وأدوات الإنتاج وثقافة هزيلة، لا

---

[25] ـ د.حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب" الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 72ـ 74.

يمكنه من الصمود أمام المستعمر الغاشم. وهكذا كانت مواقف عامة الشعوب العربية، إذا استثني المجاهدون وبعض المصلحين، تتسم عموما بالطابع السلبي على اختلاف أنواعـه. إذ منهم من نظر إلى المسألة من زاوية القضاء والقدر، والتزم الصمت دون أن يسلم من المعاناة النفسية. ومنهم من انتسب إلى مختلف الطرق الصوفية، ولاذ بالزوايا، وعاش في عالم الطقوس والخرافات و"الكرامات". بهذه الوسيلة استطاع أن يخدر عقله "ويتعالى" عن واقعه، ويحلق في عوالم من جنس الخيال، حيث بدا له أن ليس هناك استعمار أكبر من استعمار النفس لصاحبها، فاشتغل بإصلاح نفسه عن طريق الرقص وممارسة الشطحات الصوفية. والبعض الآخر انبهر بما حمله المستعمر من وسائل تكنولوجية، وأشياء حضارية راقية وثقافة متطورة، وأسلوب "رفيع" في الحياة، فلم يتمالك نفسه، واندفع محاولا الاستفادة من هذا الجديد والإصابة منه.

وهذه الفئة المنبهرة التي أصبحت أسيرة مستغرِبة، لم يتعامل أفرادها مع الاستعمار ومعطياته تعاملا واحدا، وإنما تنوع سلوكهم تجاهه بتنوع طبقاتهم الاجتماعية وظروفهم الخاصة. فبعضهم سلك في البداية سبيل التوفيق بين ثقافته وعاداته وثقافة المستعمر، لكنه في منتصف الطريق غالبا ما كان يميل إلى الثقافة الثانية، لقوة جذبها ولكون الانبهار قد حصل في الوهلة الأولى. ويمثل هذه الفئة مختلف شرائح الطبقة البورجوازية . ذلك أن هذه الطبقة، بعد أن أخذ المستعمر بناصية الاقتصاد، أصبحت بين خيارين؛ إما أن تضحي

بمصالحها المادية والطبقية فلا تتعامل مع اقتصاد المستعمر، وبالتالي تحافظ على ثقافتها ودينها وهويتها، وإما أن تظل في وضعيتها الطبيعية مع خضوعها للشروط الاقتصادية الجديدة. وفي أغلب الأحيان كانت تفضل الخيار الثاني.

ومع مرور الزمن وبفضل الاحتكاك مع المستعمر، عن طريق البيع والشراء، وممارسة مختلف أنواع النشاط الاقتصادي، كان من الضروري أن يتأثر أسلوب حياة الفئة البورجوازية بأفكار المستعمر ونمط عيشه . وما إقبال أبناء هذه الفئة قبيل الاستقلال وبعده، على المدارس والمراكز الثقافية الأجنبية ثم الالتحاق بأوربا، إلا دليلا من بين عشرات الأدلة على ذلك الذوبان.

وهناك عناصر داخل الفئة المنبهرة، ثارت بدافع من الفقر أو الجهل بمبادئ الإسلام أو من الأمرين معا، في وجه التقاليد الاجتماعية، والدينية، والثقافية، والتراث، وعانقت ثقافة المستعمر، وأحبت لغته، وعبرت من خلالها عن مشاعرها وآمالها. وهذه الفئة هي التي نذرت نفسها عن وعي، لتكريس نفوذ المستعمر وثقافته ولغته. فكان منها كتاب وقصاصون وروائيون وغيرهم. وتبوأ كثير منهم وما زالوا، مقاعد مهمة داخل مرافق الدولة، خصوصا فيما يتعلق بالإدارة والثقافة والتربية والتعليم.

ومن ناحية أخرى لم يكن الاستغراب لينحصر في الفئة البورجوازية وأبنائها، وفي الفئة المثقفة الثائرة فقط، وإنما سيعم المجتمعات العربية فيما بعد الاستقلال. هذا الاستغراب يتجسد في إقبال الناس على كل مستورد

غربي، ولو كان مضرا أو متعارضا مع عاداتهم وتقاليدهم الدينية. فالناس في المدن يطربون للموسيقى الغربية، ويفتخرون باللباس الأوربي، ويتباهون بالسلوك الغربي المتحرر. باختصار إنهم يلمسون في باطنهم ميلا إلى اقتناء، أو ممارسة كل مايأتي ويصدر من الغرب، باستثناء ما يتعلق بالعلم والمعرفة.

إن ظاهرة الاستغراب ولدتها عوامل اجتماعية وتاريخية قبل مجيء الاستعمار وبعده. لكن العامل النفسي قد يضطلع هو الآخر بدور أساسي، ويبدو أن الاستغراب سيظل مكرسا في كل مجتمع عاش زمنا تحت نير الاستعمار، مالم يصح من إغمائه الذي أصابه عندما داهمه المستعمر. لقد كان الإنسان العربي، قبيل مجيء الاستعمار، يعيش في وضعية متردية ومنحطة، تشوبها الفوضى، والصراعات القبلية، مع تفشي الجهل وضعف الإيمان والعقيدة، بالإضافة إلى وجود نوع من التقوقع على الذات، وعدم الانفتاح المعقول والصحيح على العالم الأوربي، الذي كان وقتئذ على مستوى كبير من التطور والتقدم والقوة.

فلما أصبح المستعمر أمام بابه وعاين قوته وعظمته، أصابته الحيرة. ثم دخل عالم الإغماء النفسي، ولم يعد يملك ما كان قد تبقى له من قوة العقل والتمييز، فخارت قواه واستسلم للأمر الواقع. وبما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، كما يقول ابن خلدون، كان من المتوقع أن يسلك المجتمع العربي سلوكا يناسب المجتمع الضعيف والمنهزم نفسيا.

ويبدو أن آثار الصدمة النفسية التي أصابت الإنسان العربي، عند مجيء الاستعمار، ما زالت تنخر باطنه. إن ممارسته للاستغراب دليل على أنه مافتئ يعاني الإغماء النفسي، أو "الدوار" الذي أصابه منذ مايقرب أو يزيد على قرن من الزمان، لأنه لا يمكن أن يفسر تعلق وحب إنسان لإنسان آخر، يعلم الأول منهما أن الثاني وطئ أرضه، وداس كرامته وقتل آباءه وشرد أهله وعشيرته، ومازال يستعمره عن طريق الغزو الفكري، إلا بكون الإنسان الأول مستلبا وواقعا تحت تأثيرنفسي خطير، وفاقدا لقدرة التمييز.

ومن هنا يتبين أن الشعوب الأوربية المستعمرة تحارب كل نهضة أو عودة إلى الذات، تظهر في بلد كانت تحكمه أيام الاستعمار، لأن العودة إلى الذات ستجعل الإغماء النفسي ينجلي ويصحو صاحبه بعد سكره.

ثم إن المستغربين من "المثقفين" العرب انخدعوا، بأسطورة الحضارة العالمية أو الثقافة الكونية، تلك الأسطورة القائمة على أساس أن العالم وطن واحد، ثقافيا وفكريا وحضاريا، رغم وجود الحدود السياسية والحواجز الجغرافية، وأن الأمم والشعوب والقوميات، مجرد درجات ومستويات في البناء الواحد للحضارة المعاصرة. ومن ثم لاحرج من أن نتبنى الثقافة العالمية ونسلك السبل المؤدية إلى تمثلها، بل من الواجب علينا المبادرة بذلك قبل فوات الأوان. كما أن هذا التطور العالمي للثقافة يروج له في الداخل والخارج بشتى الأساليب والإمكانيات، ويبذل القائمون عليه مجهودات كبيرة لإخفاء دوافع نشره والدعوة إليه لدرجة أن المستغربين، من شدة انخداعهم، يرون أن عبور الفكر

الغربي لحدوده وسريانه في جسد الأمة الإسلامية، لاينطوي على أدنى شبهة غزو أو أثر عدواني. وياليت مستغربينا دعوا إلى الاستفادة من الثقافة الكونية جمعاء، أي تلك التي تنطوي تحت لوائها الثقافات والحضارات المتعددة، غير أنهم اختزلوا كل ذلك في ثقافة واحدة هي ثقافة الغرب.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الاستغراب من جهة، والدعوة إلى الثقافة الكونية من جهة أخرى، لايمكن فهمهما بعمق إلا في إطار عملية التغريب، التي يضطلع بها الغربيون منذ أزيد من قرنيين. والتغريب من بين الموضوعات الأساسية التي نالت اهتمامات المعنيين بالمجال الثقافي في العقود الأخيرة. ذلك أن بلدان ما يسمى بالعالم الثالث أضحت منذ زمن الاستعمار، هدفا للأطماع الغربية والغزو الفكري الخبيث.

يقول سرج لاتوش: "ذكرت في كتابي السالف الذكر[26] طريقة توضح ما أسميه بـ"التأحيد الكوني". ذلك أنه خلال سنة 1985 وأنا أتجول في شوارع الجزائر العاصمة مع أحد قدماء طلبتي، بادرني بالقول: انظر، إن الشوارع أصبحت فارغة، إنه موعد بث فيلم "دلاس". وكان الأمر فعلا ملفتا للنظر في مدينة تتميز بالصخب والازدحام. إن هذه الظاهرة تبرز مع عالمية وسائل الإعلام، قضية العولمة الكونية شبه التامة، والتي لاتمس إلا جانبا من جوانب

[26] -Serge La Touche: "L'Occidentalisation du monde" Ed, La Découverte ,Paris 1989.

وجودنا، ولكن بشكل عميق جدا، إن هذه الظاهرة حديثة جدا جاءت بعد التخلص من الاستعمار."

كانت الحضارة الأوربية من خلال مشروعها الاستعماري، تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي الإسلامي، مستهدفة إلغاء عراه الداخلية المعاندة لوجه تسربها، فتعمل على استئصالها واحدة تلو الأخرى، وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الأهلي، وعزل القنوات المترابطة في المجتمع، كمقدمة لإلغاء الإسلام واحتواء المجتمع واحتوائه وتغريبه، مما يسهل خلق دولة تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه، ويساعد على دفع المجتمع في متاهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية، وتحول دون رفضه للآخر أي للغرب الحضاري.

ولقد كان المستعمر في البلدان العربية، يحرك آلة التغريب من خلال ثلاث قوى كبرى هي: المدرسة والثقافة والصحافة. وبعد الاستقلال ظلت هذه القوى مرتبطة بالتغريب اللامرئي البالغ النفاذ والتأثير. واستعمل التغريب من أجل إحكام قبضته على المسلمين؛ مؤسسات التنصير والاستشراق، في تحريك الخلافات والصراعات داخل الشعوب الإسلامية عبر إثارة النزعات العصبية القديمة، وإحياء القوميات القديمة؛ كالفرعونية والفارسية المجوسية، وتشجيع البحوث والدراسات في الحركات الهدامة كالباطنية والخرمية والبابكية.

الاستغـراب اصطلاحا

إن المعنى الاصطلاحي الذي طرأ على لفظ الاستغراب في العقود الأخيرة، بعيد كل البعد عن المعنى اللغوي والأصلي. بيد أنه لا مانع من الاجتهاد في هذا المجال، مادامت قواعد علمي الصرف والاشتقاق تسمح بذلك. وعلى هذا الأساس تمت الصياغة الاصطلاحية المعاصرة لهذه الكلمة، وتناقلتها أقلام بعض الباحثين كما سيتبين. لكن الذين استعملوا مصطلح الاستغراب، انقسموا من حيث المعنى المـراد به إلى فريقين، فريق أراد به علما، حيث دعا أصحابه إلى تأسيس "علم الاستغراب" في مقابل علم الاستشراق، وفريق قصد بالاستغراب طلب الغرب والميل إليه والتعلق بثقافته. وفي هذا المعنى الثاني يندرج بحثي.

وقبل الخلوص إلى تعريف مجمل لمفهوم الاستغراب بالمعنى الثاني المشار إليه، لا مناص من عرض موجز لأقوال بعض الباحثين في الموضوع من كلا الفريقين. ففيما يتعلق بالاستعمال الأول، يقول أحمد سمايلوفيتش:

"وعلى هذا يمكن القول: إن كلمة ''الاستغراب'' مأخوذة من كلمة ''غرب''، وكلمة غرب تعني أصلا غروب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو

علم الغرب، ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة ''المستغرب'' وهو الذي تبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها"[27].

ويقول الدكتور حسن حنفي : "الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من ''الاستشراق''. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف ''علم الاستغراب'' إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر... والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما"[28].

"مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور الأوربي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجهه إلى واقعه الخاص (...) وإذا كان ''الاستشراق'' قد وقع في التحيز المقصود، إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة، فإن ''الاستغراب'' يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته، وتحويله إلى موضوع"[29].

---

[27] - د.أحمد سمايلوفيتش: "فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر" دار المعارف، مصر، 1980، ص 37.

[28] - د.حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب"، ص 29 .

[29] - المرجع نفسه، ص 31 – 32 .

بالرغم من أن سمايلوفتش سبق حسن حنفي إلى الحديث عن علم الاستغراب بأكثر من عقدين من الزمان[30]، فإنه لم يبسط القول فيه، ولا اجتهد في وضع أسسه ومعالمه، في حين نلمس ذلك في كتاب "مقدمة في علم الاستغراب" لحسن حنفي، وهو كتاب ضخم تربو صفحاته على ثمانمائة صفحة، ولا غنى عنه لكل من يريد البحث في علم الاستغراب، كما أنه يشتمل على معلومات وأفكار ثمينة وقيمة في هذا المجال.

أما فيما يخص الاستعمال الثاني لكلمة الاستغراب، أي بمعنى طلب الغرب والشغف بثقافته، فيبدو أنه أقدم وأكثر انتشارا وشيوعا من الأول يقول أبو الأعلى المودودي: "المستغربون : المائلون إلى الغرب المفتتنون بحضارته. هكذا استعمل هذه الكلمة الكاتب الكبير محمد البشير الإبراهيمي في بعض مقالاته في مجلة "البصائر"، فاخترناها على غيرها من الكلمات في هذا المعنى كالمتغربين والمتفرنجين"[31].

ويقول مصطفى السباعي في مقدمة كتاب: "الاستشراق والمستشرقون": "هذا ولم يقتصر اهتمام المستشرقين والمستغربين على دراسة التاريخ الإسلامي وتشويهه..."[32]

---

[30] - أصل مؤلف سمايلوفتش (فلسفة الاستشراق) رسالة دكتوراه نوقشت بكلية اللغة العربية بالأزهر 1974

[31] - أبو الأعلى المودودي :"الحجاب " دار المعرفة، د.ت، ص 119 .

[32] - مصطفى السباعي: "الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم) " المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، 1985 ، ص 4.

ويقول مصطفى السباعي في مقدمة كتاب: ''الاستشراق والمستشرقون'': "هذا ولم يقتصر اهتمام المستشرقين والمستغربين على دراسة التاريخ الإسلامي وتشويهه....

والجمع بين المستشرقين والمستغربين في غاية المنطق والصواب، إذ أصحاب "الثقافة" من المستغربين مدينون، في رؤاهم ودعاواهم واستنتاجاتهم، لأساتذتهم المستشرقين.

ويقول الدكتور عبد العظيم محمود الديب في فصل؛ ''إلى المستغربين'' المتضمن في كتابه: ''المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي'': "ومن هنا من داخل الموقع الفكري، والحصن الثقافي الذي مازال مهددا من داخله، يجيء كلامنا موجها إلى (المستغربين) لا إلى المستشرقين، إلى جماعة من أبناء أمتنا، ينطقون لغتنا، ويتكلمون بلساننا، ولهم ملامحنا وسماتنا، ولكن قلوبهم غير قلوبنا، فقد استلبوا حضاريا وثقافيا، وسقطوا في أسر الحضارة الغازية. فإلى هؤلاء نتوجه بكلامنا. نؤكد ذلك حتى لايقول قائل : ألم تفرغوا من المستشرقين بعد؟ أما زلتم مشغولين بسب وشتم المستشرقين؟ إنكم مازلتم تبددون الجهود، وتضيعون الأوقات، في الحديث عن المستشرقين، والأولى أن تبذلوا جهودكم فيما ينفع من بحث مشكلات أمتكم وقضاياها... لا يقولن ذلك قائل، فنحن لايعنينا أمر المستشرقين، وإنما مأساتنا في (المستغربين) الذين مازالوا -رغم كل ما انكشف من خبء المستشرقين ومستورهم-، يحملون أفكارهم ويعيشون بمفاهيمهم، وهؤلاء (المستغربون) هم

الذين ورثهم الاستعمار، قبل أن يرحل عنا، قيادة الفكر، والتثقيف، والإعلام، جيلا بعد جيل، ومكن لهم من وسائل القيادة وسلطانها."[33]

ولعل المستشرق هاملتون جيب، يكون أسبق إلى الحديث عن الاستغراب من كثير من الباحثين المعاصرين في العالم الإسلامي. يقول هذا المستشرق:

"والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب. ولسنا نستطيع الوقوف على مدى الاستغراب في العالم الإسلامي، إلا بمقدار دراسته للفكر الغربي وللمبادئ والنظم الغربية، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم بها جهات متعددة، وبالطبع لابد أن هناك بالفعل قليلا من التعليم على الأسلوب الأوربي في المدرسة، وفي الكلية الفنية وفي الجامعة، وعلى هذا التعليم يتوقف كل ماعداه"[34]. لقد صدق المستشرق جيب فيما ذهب إليه من كون التعليم "أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب".

وبعد عرض ماسبق من النصوص والأقوال المتعلقة بصميم المصطلح المذكور، أقترح تعريفا للاستغراب بالمعنى الثاني، راجيا من الله أن يكون مستوفيا للغرض المقصود:

---

[33] - عبد العظيم محمود الديب: "المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي"، كتاب الأمة، الطبعة الأولى، ربيع الثاني 1411هـ، ص 36-37.

[34] - هاملتون جيب: " وجهة الإسلام "، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934، ص 18.

"الاستغراب ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميز الأفراد الذين يجسدونها بالميل نحو الغرب والتعلق به ومحاكاته. نشأت في المجتمعات غير الغربية، سواء أكانت إسلامية أم لا، على إثر الصدمة الحضارية التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلاله"[35] .

2 - الاستغـراب على المستوى المنهجـي

إن العلوم الإنسانية في الغرب المعاصر تعاني مشاكل حادة، سواء على مستوى المنهج، أو فيما يتعلق بالبناء النظري. ويرى كثير من الباحثين المتخصصين أن هذه المشاكل المنهجية والنظرية، مرتبطة بطبيعة موضوع العلوم الإنسانية من جهة، وبالمؤثرات الفلسفية والإيديولوجية التي رافقت تلك العلوم، في تطورها ومسيرتها التاريخية.

ثم إن هذه الفلسفات والإيديولوجيات التي صبغت العلوم الإنسانية بصبغتها، تمثل النتاج الفكري والفلسفي الذي تمخض عبر قرون من الصراع بين الفكر اللاهوتي الكنسي والفكر المتحرر، الذي عرف عند مفكري وفلاسفة عصري النهضة والتنوير.

[35] - عبد الله الشـارف : "الاستغـراب في الفكر المغربي المعاصـر"، منشورة نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، مطبعة طوبريس، الرباط، 2003، ص 30.

ولما دخل القرن الثامن عشر الميلادي، كانت الثقافة الأوربية قد قطعت أعظم الأشواط في التحرر من هيمنة الفكر اللاهوتي الكنسي. ورفع فلاسفة التنوير شعار العقل، وآمنوا بقدرته على فهم الكون وتسخيره للإنسان، كما أخضعوا المعارف والعلوم للدراسة العقلية المتسلحة بالنقد والتحليل.

ومع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، بزغت العلمانية كمذهب قوي في وجه الكنيسة الكاثوليكية المثخنة بالضربات، والانتقادات الفلسفية والعلمية. كما توج هذا الوضع بأكبر ثورة اجتماعية وثقافية في تاريخ الغرب؛ وهي الثورة الفرنسية، تلك الثورة التي شكلت أعظم سند لقيام المنهج الوضعي، وذلك على يد الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. وهكذا قامت الفلسفة الوضعية في وجه كل تفكير يخرج عن دائرة الحس، سواء أكان تفكيرا دينيا، أو فلسفيا، أوعقليا.

يقول أوجست كونت: "إننا ما دمنا نفكر بمنطق وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين. فالمنهج الوضعي الذي نجح في العلوم الطبيعية غير العضوية، يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير"[36].

---

36 - Raymond Aron: "Les étapes de la pensée sociologique",Ed, Tel Gallimard 1976, pp 86-87.

لكن يواجه من يتصدى لدراسة منهج العلوم الإنسانية، بعدم اتفاق العلماء وفلاسفة العلم فيما بينهم بشأنه. وقد ظهر هذا الخلاف واضحا منذ النشأة الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية.

"فنجد من جهة من ينادي بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة من التقدم، مما يجعل مناهجها تقدم مثالا جديرا بالاحتذاء والتطبيق في المجال الإنساني. فالإنسان، في رأيهم، ليس إلا جزءا من العالم الطبيعي... ولا مندوحة لمادة العلاقات الإنسانية، إذا أريد لها أن تكون علما، عن السير في نفس الطريق المنطقي الذي تسير فيه بقية العلوم الطبيعية"[37].

وهناك الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين العلوم طبيعية والعلوم الإنسانية، وللرأي القائل بأن العلوم الطبيعية هي المثل الأعلى للفهم العقلي للواقع. ويذهب هؤلاء الرافضون إلى أنه: "بينما تتعامل العلوم الطبيعية مع علاقات ثابتة وموضوعات مادية قابلة للقياس وتخضع للتجارب، فإن العلوم الإنسانية تفقد التجارب والقياس وتتعامل مع موضوعات معنوية ونفسية تند عن الثبات. من الخطأ إذا، في رأي أصحاب هذا الاتجاه، تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، لأن هذا سوف يؤدي إلى خلط كبير، بل هو السبب في تخلف العلوم الإنسانية. فالوحدة المنهجية

---

[37] - علا مصطفى أنور، "أزمة المنهج في العلوم الإنسانية - قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية- "، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ، القاهرة، 1417- 1996، ص 187.

في رأيهم مرفوضة لأنها تقوم على افتراض غير مؤكد، فحواه أن الطرق المستخدمة من قبل العلماء الطبيعيين هي وحدها المتصفة بالعلمية."[38]

وهكذا إذا كانت القوانين الفيزيائية والبيولوجية والجيولوجية، صالحة في كل زمان ومكان؛ لكون العالم الطبيعي يحكمه نسق من الاطرادات الثابتة، فإن القوانين الإنسانية لا تخضع للنسق نفسه، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان.

"إن البحث العلمي إنما هو مجرد نشاط إنساني متأثر في نشأته وتطوره وفي صورته الحالية، بالظروف التاريخية والاختيارات الثقافية والقيمية الخاصة بالمجتمعات الغربية...وإنه بهذا يحتمل ظهور توجهات أخرى منبثقة من نظرات أخرى للكون والحياة... نظرات قد تتطلب إدخال تعديلات جوهرية على تلك النظرة التقليدية خصوصا عند التعرض بالدراسة للظواهر الإنسانية."[39]

ومن ناحية أخرى، فإن المناهج والدراسات الاجتماعية والتنظيمية لا يمكن فصلها عن الاتجاهات الفلسفية والإيديولوجية، التي تسيطر على تلك المناهج والدراسات، وتؤثر في عملية التنظير العلمي والمنهجي.

---

[38] - علا مصطفى أنور: "أزمة المنهج في العلوم الإنسانية"، ص 189.

[39] - إبراهيم عبد الرحمن رجب: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، دار علم الكتب، الرياض، 1416- 1996، ص 51.

إن مناهج العلوم الإنسانية في صورتها الحالية، هي في الحقيقة إنتاج غربي مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ الثقافي للغرب، ويعبر عن خصوصياته ومشكلاته الفكرية. وقد كان تسرّب هذه المناهج إلى جامعات ومراكز البحث العلمي في العالم الإسلامي، أمرا تفرضه الحاجة نتيجة الفراغ العلمي، مع شدة الحاجة إلى التجديد. فكان لابد من استيراد العلوم الغربية، أو استيراد مناهجها الجاهزة بدون تعديل أو تغيير.

وهكذا أصبحت العلوم الاجتماعية في العالم "التابع" تعاني أزمة حادة، ناتجة أساسا عن التبعية النظرية للحقل المعرفي الغربي، وذلك على المستويين النظري والمنهجي. ومن مظاهر هذه التبعية؛ التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية، وإعادة إنتاج فكرها، أو مجرد استهلاكه دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية.

فعندما تأسست العلوم الاجتماعية في جامعات البلدان الإسلامية، لم يحاول الرواد الأوائل استعمال الحس النقدي والمنطق العملي، وإنما نقلوا مناهج الغرب كما تعلموها. إن إشكالية المنهج هي إشكالية النشأة والتأسيس، كما أن تكوين العلوم الاجتماعية عندنا حصل خارج السياق التاريخي والمجتمعي. ولذلك فهي لا تعبر عن عقلية المسلمين ولا عن واقعهم، كما أنها لا تعكس صورة التطور الحقيقي للمجتمعات الإسلامية، بل تعبر مضمونا ومنهجا عن تجربة المجتمعات الأوربية.

إن المنهج الاستدلالي الصوري، والمنهج العقلاني، والمنهج الوضعي، والمنهج الظواهري، والمنهج البراغماتي، والمنهج الجدلي، والمنهج البنيوي، والمنهج الوظيفي، ومنهج التحليل النفسي، والمنهج الأركيولوجي، والمنهج التفكيكي، والمنهج التفاعلي، إلخ ... كلها مناهج تدرس بها العلوم الاجتماعية في جامعاتنا، وهي مناهج لها تاريخها الخاص في الصراع مع الغيبي والمقدس.

ومما يدعو للأسف أن هذه المناهج بمضامينها المعادية والمتحيزة، تدرس لطلبة الجامعة، وتؤخذ على أنها محض علوم ومعارف موضوعية عالمية، تلخص حقيقة المعرفة وتنشئ التصور السليم المتصل بالعالم.

"وبالرغم من أن ميدان مناهج العلوم الاجتماعية في الغرب، قد شهد في العقود الأخيرة ظهور تيارات نقدية وتوجهات تمردية تستهدف المناهج الكلاسيكية، وتقترح مناهج جديدة تواكب التطورات الأخيرة للمجتمعات الغربية، فإن كتابنا وباحثينا وأساتذتنا الجامعيين مازالوا يدورون في فلك تلك المناهج الكلاسيكية المتجاوزة، بل يستميتون في الدفاع عنها. وينتج عن هذا الموقف اللامنطقي والاستغرابي، تخلف واضح ومذهل عن الإسهام في صياغة نهج الدور الحضاري للعلوم الاجتماعية، وهو دور تتحقق ماهيته بصورة دقيقة، عندما يوضع في إطاره المجتمعي، ذلك الإطار الذي يستمد

مقوماته من خصوصية المجتمع، وتفرد بنائه وتميزه وهويته الاجتماعية والسياسية، فضلا عن تميزه الديني والثقافي".[40]

وبالمناسبة أسوق كلاما للدكتور محمد عابد الجابري، حيث يعبر من خلاله عن ذلك الموقف اللامنطقي والاستغرابي. يقول هذا الدكتور في كتابه نحن والتراث:

"كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما، الأكسجين والهيدروجين، لا. إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماما: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بُنَى. وإذا كان صحيحا أن لكل مركب بنية فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقة الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من

---

[40] - محمد أحمد بيومي: "علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغترب"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص 52.

التحليل هو ما أسميه هنا بـ "التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان للامعقول مستغن عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله".[41]

ويقول أيضا: "لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، يغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها، ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى: هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ

---

[41] - محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)"، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1991 ، ص 29.

(الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها)؛ يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساسا بربط فكرة صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الإيديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون

الإيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه"[42].

وجاء في كتابه الخطاب العربي المعاصر: "سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت، أو فرويد، أو باشلار، أو التوسير، أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها"!![43].

إذا ما تم إحصاء عدد الكلمات الواردة في كتاباته التراثية والمتعلقة بالبنيوية (بنية - بنيات - بُنى - بنيوي - إلخ..) نجدها تربو على المئات، مما يدل على أن كاتبنا أكثر ما يكون متأثرا بالمنهج البنيوي.

إن كلام الدكتور محمد عابد الجابري ما هو إلا غيض من فيض، أو قطرة في بحر المواقف الاستغرابية الذائعة والشائعة في عالمنا العربي والإسلامي، كما أن كلام أمثاله من المستغربين الذين يستخدمون المناهج الغربية المستوردة، يسقطون أثناء دراستهم لواقع المجتمعات الإسلامية، في تحليلات وتفسيرات متناقضة مع هذا الواقع ومع تاريخه، ويصدرون أحكاما بعيدة عن الصواب والسداد.

---

[42] - محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)"، ص 31 ـ32.

[43] - محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982، ص 12.

3 – الاستغـراب على مستوى المصطلحات والمفاهيم

تمهيـد

إن مما هو بديهي عند العلماء واللغويين منهم خاصة، أن اللغة والثقافة في التحام دائم، ويشكلان وجهين لموضوع واحد، ذلك أن اللغة ليست وسيلة للتواصل فحسب، وإنما هي أيضا ناقلة للثقافة التي تنتمي إليها. أو بعبارة أخرى؛ فإن اللغة ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار، وإنما هي ذات ارتباط وثيق بالأفكار التي تنقلها، وذات تأثير فيها وتأثر بها. كما أن اللغة تؤثر في الشخص الذي يتحدث بها ويمارسها تأثيرا لا حد له، يمتد إلى تفكيره وإرادته وعواطفه وتصوراته، وإلى أعماق أعماقه، وأن جميع تصرفاته تصبح مشروطة بهذا التأثير ومتكيفة به.

ومن هنا فإن المصطلح متصل اتصالا وثيقا بالنسق التصوري العام للغة، كما أن كل لغة تلتقط التجربة الخارجية بوسائلها الخاصة. ومع ذلك يرى بعض الكتاب والمفكرين ألا حرج على الباحث أو العالم، أن يستخدم أي مصطلح من المصطلحات بصرف النظر عن لغته، أو بيئته الحضارية، أو إطاره الفكري، أو فلسفته العقدية. وهكذا فإن هؤلاء الكتاب والمفكرين حين يستعيرون مفهوما أو مصطلحا من المصطلحات، فإنهم لا يبحثون في أصوله المعرفية، وإنما يبادرون إلى استعماله بكل أبعاده وحمولاته.

إن نقل مصطلحات العلوم الاجتماعية الغربية، وزرعها في أرض الثقافة الإسلامية دون نقد وتمحيص، يعد إخلالا بالمنهج العلمي، بل جناية عظمى في حق ثقافتنا وعقيدتنا.

يقول الدكتور محمد عمارة: "وإن عاقلا من العقلاء لا ينكر أن "القاموس"، في أي فن من الفنون أو علم من العلوم، قد غدا في واقعنا الفكري أداة شديدة الفعل والتأثير في تلوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية، ومن ثم تلوين الاتجاه الحضاري لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواضعيه ومنشئيه.

فالباحث والقارئ الذي يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات، فيمد يده إلى القاموس باحثا عن هذا المضمون، إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلوّن مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التي حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس، مما يؤدي إلى احتلال العقل العربي والمسلم، وتلوينه بلون الحضارة الغربية، وإسهامه في تغريب هذا العقل، وخاصة في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تتمايز فيها الحضارات، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم".[44]

---

[44] - محمد عمارة: "قاموس المصطلحات الاقتصادية"، دار الشروق 1413-1993، ص 16.

إن ثقافة الاستغراب والانبهار بحضارة الغرب ومدنيته، يتعذر عليها إيجاد مناخ فكري وعلمي، تتبلور في إطاره المعارف والنظريات والعلوم الضرورية لتطور المجتمع الإسلامي وتقدمه. وإذا استثنينا بعض المحاولات والمشاريع التأصيلية المتواضعة في ميدان العلوم الاجتماعية، فإن هذه العلوم في أوطاننا الإسلامية، ما هي إلا مجموعة نظريات ومصطلحات ومفاهيم وأدوات بحثية مستوردة، وممارستها لا تعبر إلا عن تبعية محضة.

إن المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية والنفسية، التي غزت الثقافة الإسلامية، أحدثت ارتباكا وحيرة في عقول المسلمين، كما ألحقت الضرر ببعض ثوابت التراث والعقيدة. ومن بين هذه المصطلحات الشائعة: الإيديولوجيا، الصراع الطبقي، العقل الجمعي، العقلانية، التاريخانية، التحديث، الحداثة، الاستلاب، الحتمية، الليبرالية، الاشتراكية، اللاشعور، الهو، الأنا الأعلى، النرجسية، الكبت، الليبيدو، إلخ... ومصطلحات أخرى في الاقتصاد والتربية والسياسة والتاريخ.

وفيما يلي سأتناول بالعرض والتحليل، نماذج من المصطلحات الاجتماعية المستوردة والمتداولة في لغة أبحاثنا ومناهجنا، وخطاباتنا وبرامجنا التربوية، مع ربط ممارستها بالاستغراب ورصدها من خلاله.

1.3 - التحديث

يطلق لفظ التحديث على العمليات التراكمية التي تعمل على توجيه المجتمع نحو الإنماء والتطور والتقدم، وذلك على المستوى الاقتصادي من خلال تفعيل واستغلال الموارد والثروات والطاقات المادية، وتطوير قوى ومراحل الإنتاج، وعلى المستوى السياسي؛ عبر بلورة دولة المؤسسات القائمة على مبادئ الديمقراطية والعدالة، وعلى المستوى الاجتماعي؛ بتأسيس القيم والقوانين الوضعية، وإبعادها عن المواقف الدينية والعقائدية.

"ويعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى، حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيرا إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية؛ بحيث يخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات، ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.

وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لا يدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

وتصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام".[45]

ويرى رايمون بودون وفرانسوا بوريكو أن "التحديث عملية تعبئة وتمايز وعلمنة؛ أما التعبئة فتتخلص عندهما في مظاهر ومؤثرات أهمها:

أ- سرعة تنقل الأموال والأشخاص والمعلومات داخل المجتمع.

ب- انتشار ظاهرة الهجرة وسرعة وتيرتها.

ج- نمو المدن وتطور العمران.

د- تطور الصناعة والأسواق والمبادلات التجارية.

هـ- ظهور الأسرة الذرية.

---

[45] - د.عبد الله المسيري و د.فتحي التريكي: "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، ص 344.

وأما التمايـز أو المباينـة، فإن هذا المفهوم يشير -حسب المفكريـن الاجتماعيين- إلى تمايز وتباين المجتمعات الحديثة عن المجتمعات التقليدية، بأوصاف ومظاهر معينة منها: البيروقراطية والمشروع الصناعي وتقسيم العمل. أما العلمنة فإنهما يقولان بشأنها: "عندما نتحدث عن العلمنة كمعيار للحداثة، لا نريد القول؛ إن كل إيمان دوغماتي" وبخاصة الديني، قد اختفى من مجتمعاتنا...إن الإيمان بإله يوزع الثواب والعقاب ومنتقم، يبدو أنه ما زال واسع الانتشار، إن العلمنة هي الفصل القائم بين الكنيسة (وكذلك الدولة)، ومن جهة أخرى مؤسسات البحث والتعليم"[46]

إن مصطلح التحديث من المصطلحات الوافدة التي غزت قواميس اللغات العالمية، والتي فرضت مكانها وقوتها في الكتابات الفكرية، والأدبية، والإعلامية، والخطابات السياسية، خاصة بعد حصول الدول المستعمرة على استقلالها وحريتها السياسية، حيث برزت الدعوة الشديدة والملحة إلى الأخذ بأسباب التقدم العلمي والاقتصادي وممارسة عملية التحديث، أسوة بالدول الصناعية المتقدمة. وهي دعوة مشروعة ومنطقية لا يختلف فيها إثنان. بيد أن الكثير ممن حملوا مشعل هذه الدعوة في العالم الإسلامي، لم يراعوا الخصوصيات الثقافية، والدينية، والحضارية، لمجتمعاتهم الإسلامية، بل منهم

---

[46] - ر.بودون. ف. بوريكو: "المعجم النقدي لعلم الاجتماع" ترجمة الدكتور سليم مراد، مؤسسة مجد للنشر والتوزيع، بيروت، 1428-2007، ص 148- 151.

من دعا إلى نبذ كل ما يتعلق بتلك الخصوصيات، واعتبرها عائقا في وجه التحديث والتطور، وذلك عين الاستغراب والتبعية.

إن مصطلح التحديث من المصطلحات التي يستعملها الكتاب والمشتغلون بالعلوم الاجتماعية في بلداننا استعمالا استغرابيا، حيث ينظرون إلى حقيقة التحديث وآلياته بمنظار غربي تماما. ويحاولون استنباته في مجتمعاتنا بكل إيجابياته وسلبياته، ولو أدى ذلك إلى سلخنا من مقوماتنا ومميزاتنا، أو إلى أبعد من ذلك، كالذوبان في شخصية الإنسان الغربي وحضارته والرضا بتغريبه، بعد إقامة القطيعة مع التراث العربي الإسلامي. وهذا ما دعا إليه سلامة موسى في بعض مؤلفاته، وطه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"، وكذلك كان دأب كثير من اليساريين والقوميين في الوطن الإسلامي أمثال؛ حسين مروة، وعبد الله العروي وغيرهما.

ورغم أن عملية التحديث في الغرب كان يوازيها في تطورها تفكك وتضعضع تدريجي في منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية، ورغم أن الحداثة[47] التي هي عصارة التحديث وفلسفته، أنجبت لقيطا مشوها، ساخطا، معدوم العقل ومفكك البنية، يحمل إسم ما بعد الحداثة. ورغم هذا كله فإن كتابنا

[47] – للإطلاع على مآسي الحداثة، انظر على سبيل المثال كتاب: " نقد الحداثة "، لعالم الاجتماع الفرنسي المعاصر ألان تورين، ترجمة أنوار مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

المستغربين يتعامون عن كل هذه الحقائق ويأبون إلا أن يدخلوا في جحر الضب!!

2.3 – العقلانية

"تستعمل العلوم الاجتماعية مفهوم العقلانية في عدة معان. ويسمى الفعل عقلانيا في التراث الاقتصادي، عندما يكون موضوعيا متكيفا بشكل جيد مع الأهداف التي يسعى إليها الشخص. فالعقلانية تعني في هذه الحالة تكيف الوسائل مع الغايات... وفي علم الاجتماع، تدل مفاهيم العقلانية على كل فعل يستعمل وسائل متكيفة مع الغايات التي يسعى إليها."[48]

والعقلانية مذهب فلسفي ينطلق من كون العالم بنوعيه الميتافيزيقي والمادي لا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده، باعتباره الأداة الرئيسة للمعرفة. والعقلانية أيضا مذهب قديم في البشرية، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة اليونانية وخاصة عند سقراط وأرسطو. ولقد بقيت هذه الفلسفة مؤثرة في الفكر الأوربي زمنا طويلا، حتى ظهرت المسيحية فغيرت مجرى ذلك الفكر تغييرا جذريا؛ حيث أبعد العقل وحل محله المنطق الكاثوليكي الكنسي بأغلاله وقيوده. وقد تمخض هذا المذهب في العصور الحديثة، عن الصراعات الفكرية والعقدية، التي رافقت تطور الفكر الأوربي منذ عصر النهضة.

---

[48] – ر.بودون. ف. بوريكو: "المعجم النقدي لعلم الاجتماع"، ص 380.

والعقلانية تمثل أحد الأسس التي قامت عليها الحضارة الأوربية، كما شكلت الوقود الأساسي للثورات الصناعية والاجتماعية والسياسية.

وترتبط العقلانية الأوربية تاريخيا بالفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596-1650). وكان الفيلسوفان "سبينوزا" و "ليبنز" من أشد دعاتها المتحمسين لها، ولقد حاول الفيلسوف "كانت" (1724-1804) التصدي لها، وانتقدها في كتابه "نقد العقل الخالص"، إلا إنها انتعشت من جديد بفضل ازدهار "مدرسة هيجل" في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

إن العقلانية لم تكن صراع أفكار فقط، ولا ولدت في عالم الأفكار. كان العالم القديم، عالم القرون الوسطى يسقط، وكان عالم جديد ينهض، وكانت قوى العالم الجديد، هذه تنطلق من عقالها. إن حركة الانطلاق هذه ولدت العقلانية. كان العالم القديم، عالم الإقطاع، والكنيسة، وتوما الأكويني. أما العالم الجديد فهو عالم اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الجديد، وقيم الدولة القومية، واكتشاف الطباعة. ومع ولادة هذا العالم الجديد، كان الفكر العقلاني يزدهر، ويسقط أغلاله، ويسقط معها مخلفات العصور الوسطى المتراكمة.

إن ولادة القوى الاجتماعية الجديدة ولد معه هذه الأفكار الجديدة. ولقد رافق الصراع الفكري صراع سياسي حاد، وكسبت القوى الجديدة معارك فاصلة، مثل الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، والثورات في إنجلترا حيث قطع

رأس الملكة ، وقام أول برلمان حقيقي. ويجب أن ندرس هذه الفكرة جيدا، لأن العقلانية، تولد مع قواها، وتنتصر بانتصار قواها.

إن العقلانية، وهي بشكلها الذي نتحدث عنه، غربية، ارتبطت بقيام الدولة الرأسمالية في الغرب. ثم انتقلت إلى العالم. ولكنها، بدأت مدارس واتجاهات، وانتهت كذلك. وإذا كانت في ميدان العلوم قد ظلت تتقدم، وبلا توقف، فإنها في ميدان الفلسفة والسياسة، شهدت تحولات وتقلبات كثيرة.

والآن أقتطف أيضا من كتابات الأستاذ عابد الجابري، بعض النصوص التي يدعو فيها إلى العقلانية، والتي لا تخلو من الروح الاستغرابية.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "ينبغي إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية... والتعامل العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة".[49]

ويقول أيضاً: "ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا، ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس

---

[49] ـ محمد عابد الجابري "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر . الدار البيضاء، 1989، ص 35.

حداثة خاصة بنا. حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين"[50].

وجاء في حوار أجرته معه مجلة "الثقافة الجديدة" المغربية، قوله: "إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي، الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه، إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر، سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا، يفتقد ما يكفي به العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة"[51].

يرى الأستاذ الجابري أن تاريخنا الثقافي لم يكتب بعد، وبتعبير آخر لم يدون بطريقة مفيدة وإيجابية أي نقدية وعقلانية. ومن هنا فهو يرى أنه إذا أردنا أن نعيد كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، فلا سبيل إلى ذلك سوى استعمال وتوظيف المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة. معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا مالم نستعمل "نظارة" غيرنا.

---

[50] ـ محمد عابد الجابري: " التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) "، ص 17.

[51] ـ المرجع نفسه، ص 242.

بيد أنه إذا كانت المناهج العلمية المعاصرة قد أفرزتها الحضارة الغربية، لتتخذها بالأساس أداة لفهم وتحليل ثقافاتها الأوربية، أي أن هذه المناهج تم وضع هندستها وشكلها ليتناسب مع تلك الثقافات، فكيف يتأتى لنا استعمالها لتحليل ثقافتنا الذاتية؟

قد يجيب الأستاذ الجابري بقوله: "إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع إنساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا".[52]

هذه الإجابة وجيهة ومنطقية إلى حد ما، ولكن كيف السبيل إلى هذه "التبيئة"، إن صح التعبير؟ وهل وضع لها كاتبنا إطارا نظريا أو خطة منهجية دقيقة ومناسبة. كلا إنما نجده في كتاباته يتبنى كل ما يجذبه، ويستلبه ويأسره من مفاهيم وتصورات غربية، ولا "يبيىء" منها شيئا.

---

[52] ـ محمد عابد الجابري: " التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) "، ص 287.

3.3 - الإيديولوجيا

1.3.3 - توطئة

أجمع النقاد الباحثون في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية، بأن قضية تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانية، من أصعب القضايا المعرفية الموجودة. والسبب في ذلك يرجع إلى أن العامل الذاتي يسيطر على مواضيع هذه العلوم أكثر من العامل الموضوعي، حيث أن الإنسان هو الدارس والمدروس في آن واحد، بالإضافة إلى أن العلوم الإنسانية رغم المجهودات المبذولة في سبيل تقدمها وتطوير مناهجها، لم تلحق نهائيا بالعلوم المادية الطبيعية، وغدا من الصعب مثلا أن يتفق علماء الاجتماع على تعريف موحد لمصطلح من المصطلحات الاجتماعية.

وقد يكون مفهوم الإيديولوجيا أبرز مثال للاختلاف في التعريف، فالاشتراكيون عرفوا الإيديولوجا انطلاقا من منظومتهم الفكرية. والمفكرون الغربيون الليبراليون في أوربا وأمريكا لهم تعريفاتهم الخاصة، بل إنهم يختلفون باختلاف المدارس التي ينتمون إليها. فأصحاب المدرسة الوظيفية يختلفون مع البنيويين. وهؤلاء يختلفون مع أصحاب المدرسة الوضعية وهكذا. كما أنهم كثيرا ما يدخلون تعديلات على بعض المصطلحات، أو يعيدون صياغتها حسب الزمان والمكان. إن ما أصاب الإيديولوجية الاشتراكية في

العقود الأخيرة من ارتكاس واندحار، أثر حتما في فهم الاشتراكيين لمعنى الإيديولوجيا وبالتالي تغير مضمونها.

ويلاحظ ريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي، الالتباس العميق المستخدم في كلمة إيديولوجية، فهي تارة تكون ذات معنى حيادي بل إطرائي، وطورا بمعنى متبذل. فهو يرى: "أن هناك تذبذبا في استخدام تعبير إيديولوجيا يتراوح بين المعنى الحجاجي: الإيديولوجيا هي الأفكار المزورة، هي تبرير المصالح والأهواء، وبين المعنى المحايد: الصياغة الجدية لموقف معين اتجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي".[53]

ويرى أندري لالند في قاموسه الفلسفي؛ أن دستوت دوتراسي، هو واضع مصطلح الإيديولوجيا وذلك إبان فترة الثورة الفرنسية (1789)، ثم تناقلته أقلام الدارسين الفرنسيين خلال القرن التاسع عشر الميلادي. وفي كتابه؛ "مذكرة حول ملكة التفكير" ذهب دوتراسي إلى أن الإيديولوجيا تمثل: "العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار وخصائصها وعلاقتها بالوعي الاجتماعي"[54]. وبما أن ظهور هذا المصطلح تزامن مع الثورة الفرنسية، فقد كان يكتسي طابعا ثوريا. ولايخفى على أحد مدى قوة الأفكار التي نادت بها

53- Raymond Aron: "trois essais sur l'age industriel " Paris, Plon 1966, p 215.

54- André Lalande: "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", Ed, PUF Paris 1976, p 458.

البرجوازية الصاعدة مثل العدالة والأخوة والحرية، وتأثيرها في الشعب الفرنسي الذي صنع الثورة.

لقد كانت مدرسة دستوت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكار المجردة، يدرس نشأتها، وتاريخ تطورها، بدءا من الإحساسات الأولية التي اهتم بها عصـر العقل (القرن17م) خاصة؛ جون لوك وكونديياك. ولم تكن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية، فقط بل جاوزتها إلى الأمور السياسية أيضا. فوقفت لذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار مدرسة الإيديولوجيا كسلاح لايستغنى عنه في الصراع ضد العقائد السياسية، والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

2.3.3 ـ تحليـل د. عبد الله العـروي لـلإيديولـوجيـا

لعل الأستاذ عبد الله العروي أول كاتب مغربي استخدم بغزارة لفظ الإيديولوجية في إنتاجه الفكري، وهذا مايتضح عند الاطلاع على مؤلفاته مثل "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، أو "العرب والفكر التاريخي"، أو "مفهوم الدولة"، أو "مفهوم الحرية"، أو "مفهوم الإيديولوجية". والسبب في ذلك يرجع إلى أن الأستاذ كان من المغاربة الأوائل الذين تبنوا الفكر اليساري، وعملوا على نشره ومناصرة الإيديولوجية الماركسية الاشتراكية. إذ بما أن الكتابات الماركسية في الشرق والغرب الأوربي، كانت أكثر الكتابات

استعمالا لمفهوم الإيديولوجية، خصوصا في العقود الثلاثة الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين، بات من الضروري أن يكون لهذا الاستعمال صدى لدى الكتاب المغاربة الماركسيين. أضف إلى هذا أن الأستاذ عبد الله العروي يتميز بتكوينه الفلسفي المتين، خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الأوربية في عصر النهضة والقرون المتأخرة. ومفهوم الإيديولوجية من إبداع الفلسفة الأوربية زمن الثورة الفرنسية.

يقول الأستاذ عبد الله العروي في مقدمة كتابه ''مفهوم الإيديولوجيا'': "إن مفهوم الإيديولوجيا ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي وتاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية، وسياسية عديدة، إنه يمثل ''تراكم معان'' مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة، أو الحرية، أو المادة، أو الإنسان"، ثم يقرر "إن كل نقاش حول مفهوم الإيديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته، وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به"[55].

في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، حاول الأستاذ العروي أن يدرس الوضع الثقافي والسياسي الذي سيطر على المجتمع العربي في عصر النهضة. لقد كانت هذه الدراسة تتسم بنوع من العمق والجدية. بيد أنه كان

---

[55]- د.عبد الله العروي: "مفهوم الإيديولوجيا" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1984، ص 5.

أثناءها، أسير فكر إيديولوجي، بالرغم من موقفه النقدي من كل تصور إيديولوجي. وهذا يؤكد ما أشرت إليه آنفا من أن الموضوعية في العلوم الإنسانية والبحوث الاجتماعية، شيء صعب المنال، وأن الباحث في هذه المجالات لايمكنه التخلص من سلطة العامل الذاتي. إن شرح سلفية محمد عبده مثلا بالإيديولوجية البورجوازية، وفهم عقلية وثقافة المسلمين انطلاقا من تصور ماركسي، يفيد أن باحثنا قد استعمل أدوات منهجية مستوردة، وأنه بذلك يكرس فكرا استغرابيا دخيلا.

أما حين يطبق الأستاذ العروي بعض المصطلحات الاجتماعية والسياسية، كالبورجوازية، والإقطاعية، والكنسية، على المجتمع العربي، فهو يعبر عن نوعين من الاستغراب: استغراب إيديولوجي ويتجلى في ولائه للإديولوجيا الماركسية، واستغراب فكري فلسفي يظهر في تعلقه بالمصطلحات والمفاهيم الاجتماعية والسياسية الغربية، ومحاولة إسقاطها وتطبيقها على مجتمعاتنا، التي تختلف حضارة وثقافة وتاريخا عن المجتمعات الغربية.

هل عرفت مجتمعاتنا الإسلامية الحياة الدينية الكنسية، أو النظام الإقطاعي أو الثورة البورجوازية ؟ كلا إنها لم تعرف ذلك، والتاريخ خير شاهد. إلا أن الأستاذ العروي عندما تقمص الإيديولوجيا الماركسية، أوحت إليه بإصدار هذه الأحكام "العلمية". كيف لا والماركسية "علم العلوم" !! فصار في نفقه الفلسفي الإيديولوجي ضاربا عرض الحائط بكل الخصوصيات الحضارية، والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

وخلاصة القول؛ إن مناهج العلوم الاجتماعية المتداولة في معاهدنا ومؤسساتنا الجامعية، تعاني وطأة الاستغراب بسبب التبعية والمحاكاة للمناهج الغربية. لقد آن الأوان للوقوف في وجه الاستغراب المنهجي، والعمل على صياغة مناهج بديلة ترتكز على القرآن والسنة، وعلى التراث الثقافي والحضاري الإسلامي، مع الاستفادة والاقتباس من علوم ومناهج الغرب، في إطار المبادئ والثوابت الدينية.

وبناء على ذلك ينبغي تطوير المناهج الجامعية والمدرسية بحيث تصبح مناهج:

- قادرة على استيعاب المتغيرات على صعيد مؤسسات التعليم وأنشطة البحث العلمي والثقافي الفكري.

- قادرة على إنجاز ومواصلة الإبداع العلمي التكنولوجي المعاصر، بقيم عقائدية نابعة من قيمنا العربية والإسلامية.

- قادرة على تقديم النموذج العربي الإسلامي البديل للنماذج العالمية والمسوق لها اليوم من قبل المنظومات العالمية المهيمنة بالقوة على العالم.

- تقف بقوة وفخر وتميز واعتزاز، أمام النماذج البشرية الأخرى التي تريد أن تكون سيادية على البشرية، بل بإمكان النموذج العربي الإسلامي أن

يكون له الأستاذية على العالم مرة ثانية لما يحمله من قيم إنسانية غير عنصرية.

- تعكس واقع الحياة المعاصرة وتسهم في زيادة التنمية الشاملة، وتوسع إطار الحرية لأفراد المجتمع، وتعزز دور مؤسسات المجتمع المدني، وتهدف إلى تفعيل الحوار وإقناع الآخر بالاعتراف بما لدينا من مكون ثقافي وعقائدي قادر على مواجهة تحديات العصر مستقل وقابل للاستمرارية يقبل بالتعددية والرأي الآخر دون المساس بثوابتنا والتنازل عنها، ودون الإضرار بالآخرين أو عدم الاعتراف بهم.

- قادرة على الوصول بالأمة إلى مستوى أفضل، وتحريرها من الشمولية المهيمنة عليها، والاستبداد الجبري المفروض عليها والتبعية وتوريث الحكم.

- تهدف إلى توفير حرية التفكير والبحث العلمي، وإنشاء نظام تعليمي مختلف عن النظام الحالي في مادته وفلسفته، يعمل على إعادة تشكيل عقل الأمة وتحريرها من التبعية الفكرية والسياسية والاقتصادية.

- قادرة على تأهيل وإعداد قيادات وكوادر تعليم نموذجية عالية المهارات، تسد احتياجات المجتمع وتساعد الآخرين بدون شروط.

- تهدف إلى احترام عقل الطالب وتوفير وسائل تمكنه من استيعاب المعلومات المستجدة وقضايا العصر، وإطلاق العنان للطاقات الشابة في كل المجالات كي تفكر وتبدع وتعزز ثقتها بإمكاناتها.

- تهدف لمواجهة تحديات الواقع البشري المعولم في الثقافات والمعلومات والأسواق، بفلسفة ذاتية نابعة من عقيدته وقيمه.

- تواكب التقدم الحضاري في محتواها العلمي وتستخدم كل مستجدات تكنولوجيا التعليم، قادرة على حل مشاكل المجتمع والعودة بالأمة إلى دور السيادة والقيادة للعالم، مستقلة بعيدا عن توجيهات أعداء الأمة وإرادتهم.

الفصل الثاني

أزمة التنظير في السوسيولوجية العربية

تمهيد

تقوم النظريات بدور أساسي في بناء صرح العلوم والمعارف. ولا يستطيع علم من العلوم أن يتقدم ويتطور دون الاعتماد على نظريات علمية مناسبة، ومنسجمة مع أسسه ومنطلقاته وأهدافه. كما أن النظريات العلمية قد ينسخ بعضها بعضا مع مرور الزمن، وتقدم الأبحاث والدراسات، التي تعكس واقع المجتمع في ثباته وتغيراته، فتحل النظرية الجديدة محل النظرية القديمة، وهو أمر مألوف يحصل في كل العلوم، سواء كانت طبيعية أو إنسانية. ولهذا ذهب العلماء إلى أن كثيرا من نظريات ونتائج البحوث العلمية، نسبية أكثر منها قطعية أو نهائية.

والمطلع على تاريخ العلوم والمعارف، يدرك مدى التغير الذي طرأ على عدد كبير من النظريات العلمية والفكرية، التي كان أصحابها يحسبونها ثابتة إلى الأبد. والنسبية في النظريات ليست دائما صفة سلبية أوقادحة، بل نسبية النظريات وتغيرها يعكسان التغيرات الدائمة في عقلية الإنسان وثقافته، وحياته الاجتماعية والحضارية.

ويمكن تعريف النظرية: "بأنها مجموعة من المفاهيم والتعريفات، والفرضيات المترابطة، التي تمثل نظرة منظمة للظاهرات، وذلك بتحديد العلاقات بين المتغيرات، بغرض تفسير الظاهرات والتنبؤ بها"[56]

وتنقسم النظريات من حيث القوة والسعة، إلى جزئية وكلية. فالنظرية الكلية قد تحتوي على نظريات جزئية. ولعل من أبرز النظريات الكلية في ميدان علم الاجتماع؛ نظرية الفعل الاجتماعي (ماكس فيبر)، ونظرية النسق الاجتماعي (تالكوت بارسونز). "لقد أعلن علماء الاجتماع الأمريكيون، وعلى رأسهم تالكوت بارسونز، أن الجهود الرئيسة التي يقوم بها علماء الاجتماع الآن، إنما تتمركز حول تحليل المجتمع بالنظر إليه على أنه نسق من المتغيرات التي تساند وتوظف في معيته، بمعنى أن تحليل كل نسق أو عملية اجتماعية، إنما يستند إلى دراسة حدود هذا النسق الذي تحفظه وتصونه. ولقد تأثر بارسونز في كتاباته الوظيفية بدراسات مالينوفسكي، ودوركايم، وباريتو، كما حاول من خلال تلك الدراسات الوظيفية المتباينة، أن يقيم نظرية خاصة للتحليل الوظيفي حين ينظر إلى النسق كمجموعة من الأفعال الاجتماعية المتداخلة والمتكررة، والتي تبرز في نفس الوقت مجموعة الضرورات

---

[56] - د.طاهر حسو الزيباري: "أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 45.

الوظيفية التي تحكم كل الأنساق الاجتماعية، والتي تعبر في نفس الوقت، عما يسمى بالشروط الضرورية لبقاء الأنساق ولوجود المجتمع واستمراره."[57]

وينظر تالكوت بارسونز إلى المجتمع كنسق اجتماعي؛ (نظرية كلية)، يتضمن أنساقا جزئية أو فرعية؛ (نظرية جزئية)، وهي النسق الاقتصادي، والنسق السياسي، والنسق القرابي، والنسق الثقافي.

إن نظرية النسق التي هي امتداد وتطور للنظرية الاجتماعية عند إميل دوركايم، قد تداولتها أقلام الباحثين والكتاب، في ميدان علم الاجتماع العربي، حيث حاول بعضهم تحليل كثير من الظواهر الاجتماعية العربية، انطلاقا منها، إلا أن هذا التحليل لم يخلص إلى نتائج علمية صحيحة، شأنه في ذلك شأن كل الأبحاث والدراسات السوسيولوجية، التي تعتمد النظريات الاجتماعية الغربية، كأدوات وآليات لدراسة الواقع العربي وتحليله. إن هؤلاء الدارسين يتغافلون في هذا الصدد، عن مسألة أساسية؛ وهي أن النظريات الاجتماعية المستوردة، تحمل في أحشائها وبنيتها، مكونات وأبعاد ثقافية وإيديولوجية، لا تنسجم مع مكونات وعناصر وخصوصيات الثقافة العربية.

---

[57] – د.قبارى محمد إسماعيل: "مناهج البحث في علم الاجتماع"، منشأة المعارف الأسكندرية، د.ت، ص 266.

1- استيراد النظريات الاجتماعية

يقول الدكتور علي الكنز: "عرف تاريخ العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تطورا مختلفا كل الاختلاف. عملت هذه البلدان في حقبة تاريخية لاحقة؛ وبعد أن حازت على استقلالها، على تشييد جامعات حديثة نظمتها على صورة النموذج الغربي، ووجد علماء الاجتماع العرب أنفسهم أمام تأخر كبير في التحصيل العلمي، فعمدوا كزملائهم في المجالات العلمية الأخرى، إلى انتهاج طريق نقل المعرفة، هذه المعرفة التي حصلها الغرب طوال قرنين من البحوث. وقد شملت هذه العملية كل البلدان العربية بأشكال ووتائر مختلفة، إلا أنها اتصفت كلها بالميزات الثابتة التالية:

إن هذا النقل الذي تم في مناخ من الفوضى، لم يتشكل ضمن تحليل بعيد النظر، في تفسير مختلف النظريات، وبناء المفاهيم في ضوء الواقع المحلي، وبغياب هذا الطرح لجأ علماء الاجتماع إلى انتقاء ما يلزم من مفاهيم وفقا لحاجاتهم المؤقتة، فاتسمت ممارساتهم بالانتقائية.

وإذ وجدوا أنفسهم أمام مفاهيم ونظريات ضعيفة التأثير، لكونها مستوردة ومقطوعة عن جذورها الاجتماعية والتاريخية، وعن مسار تكوينها الإبستمولوجي والزمني، لجأ هؤلاء المستوردون إلى تشويه الحقائق أحيانا، لتطويعها وفق الأفكار المقتبسة، مما أدى بهم إلى علاقة دوغماتية قطعية

بالموضوع. ومن هنا وتأكيدا لمقولة ملكي أكثر من الملك، نجد ماركسيي القاهرة مثلا، أكثر قطعية من نظرائهم الباريسيين ونجد أتباع نظرية الوظائفية في الرباط، أكثر تشددا من صاحبها في نيويورك."[58]

إن الدكتور علي الكنز ينتقد في هذا النص، مسألة استيراد المفاهيم والنظريات الاجتماعية الغربية، ذلك الاستيراد الذي تم في إطار نقل المعرفة. وبما أن هذا النقل يعكس التفكير اللامنطقي، وعدم النضج في الوعي لدى المثقف العربي، أو من له علاقة بالميدان التربوي والبيداغوجي، فإن نتائجه كانت سلبية ومعرقلة للسير العلمي والمعرفي، حيث اضطر الباحثون السوسيولوجيون إلى تشويه الحقائق الاجتماعية، والنظر إليها برؤية مغتربة، كي تتكيف وتتناغم مع النظريات والمفاهيم المستوردة، التي سعوا إلى استنباتها في واقع مغاير ومختلف.

وهكذا فإن الإدراك غير الواعي لماهيات تلك النظريات، وتنزيلها على الواقع العربي، يؤدي إلى بروز وانتشار سلسلة من التحاليل والتفسيرات الخاطئة والمشوهة. وهذه نتيجة من نتائج التبعية الفكرية والثقافية، والولاء الإيديولوجي. كما أن النظرية الاجتماعية عندما لا تقوم بوظيفتها في فهم وتحليل الموضوع، أو الواقع الاجتماعي المدروس، يحدث بينها وبين ذلك

---

[58] – د.علي الكنز: " نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة". (مجموعة من المؤلفين) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة، الثالثة، 2010، ص 102.

الموضوع أو الواقع، نوعا من الفصامية أو القطيعة، مما يفضي إلى الاغتراب الاجتماعي والتاريخي.

ومن المفارقات العجيبة في هذا الصدد، أن حرص السوسيولوجيين والباحثين العرب على تبني النظريات السوسيولوجية الغربية، واستخدامها خطأ في دراسة وتحليل ظواهر المجتمعات العربية، يقابله ظهور تيار غربي في علم الاجتماع، يدعو أصحابه إلى التخلص من النظريات الاجتماعية، وعدم الاعتماد عليها في مقاربة القضايا والظواهر الاجتماعية. يقول د. طاهر حسو الزيباري:

"ومن جانب آخر، ونتيجة للتطور في مفهوم العلم، خصوصا مع المدرسة التفسيرية ومرحلة ما بعد الحداثة، بدأ العديد من الباحثين يدعون إلى رفض الاهتمام بوجود نظرية على الإطلاق، ومن هؤلاء الباحثين "لايدر"، حتى يتم رؤية الواقع كما هو دون محاولة إعادة تشكيله من خلال نظرية معينة تفرضها على الواقع، وتعكس الذات على الموضوع، ويكون نتيجة استخدامها رؤية صورة النظرية في الواقع، وليس العكس. وهنا ظهر ما أطلق عليه ''لايدر'': grounded theory (النظرية المجذرة)؛ ويعني به البحث بدون أية أفكار نظرية سابقة حول الموضوع محل البحث، إذ يكفي إدراك القضية العامة والمشكلة المراد فهمها. وبذلك يمكن فهم الواقع والخروج بخلاصات وتعميمات تقوم على حقائق إمبريقية، وتؤدي إلى تطوير مفاهيم نظرية مبنية بصورة كاملة على الواقع الإمبريقي، وبذلك تتوفر لدى

الباحث المرونة الكاملة في تفسير الواقع، فيستطيع تكييف الأفكار النظرية التي سبق التوصل إليها، لتتناسب مع الواقع وتسهم في فهمه وتفسيره، ومن ثم تكون المعلومات والحقائق هي التي تشكل النظرية وليس العكس."[59]

فهل يستطيع الدارسون والباحثون عندنا، القيام بدراسة أحوال وظواهر وقضايا المجتمع العربي، دون الاعتماد على النظريات الاجتماعية الغربية، كما يرى لايدر وأمثاله ؟

لا أظن أن السوسيولوجيين العرب يستطيعون التخلص من المناهج، والنظريات، والمفاهيم السوسيولوجية الغربية، لكونهم لا يملكون البديل، كما يعتقدون أن التراث العربي ميت وجامد، ولا يستطيع مواكبة العصر، وليس لديه ما يمكن أن يسهم به في هذا المجال.

وهناك سبب آخر يزيد من شدة تصلبهم؛ وهو دعوى عالمية علم الاجتماع الغربي. بمعنى أنهم لا يوجهون أدنى نقد لجانب من جوانب هذا العلم، ولا يشكون في جدوى وعلمية نظرياته ومفاهيمه، لأنه علم قد اتخذ صبغة العالمية والكونية، منذ ما يقرب من قرنين من الزمان.

---

[59] - د.طاهر حسو الزيباري: "أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع"، ص 47- 48.

2- النظريات الاجتماعية بين الخصوصية والعالمية

لو سلمنا جدلا، بدعوى عالمية علم الاجتماع، أليس من المنطق والصواب القول: إن عالمية هذا العلم لا تبرر عالمية وعلمية نظرياته ومفاهيمه؟ لا سيما أن كثيرا من النظريات؛ الوضعية منها والراديكالية، قد خضعت لتعديلات وتغييرات مختلفة في بلد المنشأ، وأعيد النظر في بنيتها أو جدواها ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي النسخة التي ينبغي اعتمادها؛ هل الأصلية أم المعدلة ؟ ثم إن نظريات علم الاجتماع كثيرا ما تتصارع فيما بينها في إطار الشرعية المعرفية المرتبطة بتفسير الواقع الاجتماعي.

أليس من العناد والتصلب العقلي، تبني نظرية غربية في علم الاجتماع، لاستعمالها أداة أو وسيلة لفهم وتحليل واقع المجتمع العربي، والحالة أن هذه النظرية المتبناة، قد تكون محل نقد ومراجعة في بلد المنشأ، أو تم تجاوزها، لكونها لم تعد تستجيب لتغيرات الواقع الاجتماعي ومستجدات العصر ؟

إن علم الاجتماع العربي لم يعرف نشأة طبيعية، لا على المستوى المؤسساتي ولا على المستوى التنظيري والمفاهيمي. ويبدو أن السوسيولوجيين العرب الذين تبنوا النظريات الاجتماعية الغربية وأسقطوها على واقع المجتمعات العربية، لم يدركوا تحت وطأة الانبهار، والإعجاب، والاستغراب، طبيعة العلاقة بين النظرية والواقع الاجتماعي؛ ذلك أن النظرية الاجتماعية بنت

الواقع الاجتماعي، ومتولدة عنه. إن الواقع الاجتماعي يفرز النظرية ويعكسها، بل يحدد معالمها ويمنحها المعاني والخصائص المعبرة عن بنيته، ومكوناته، وحمولته الثقافية، والتاريخية، والحضارية.

إن النظرية الاجتماعية كالوظيفية مثلا، أفرزها واقع المجتمع الأمريكي في محطة أو مرحلة من مراحله الاجتماعية والتاريخية المعاصرة. إنها تعبر عن مكونات، وخصوصيات، ومميزات ذلك المجتمع في فترة من فترات حياته.

بيد أن السوسيولوجيين العرب لهم في هذا الشأن، رؤية مغايرة أو معاكسة؛ حيث إنهم بدلوا قصارى جهودهم في فرض نظريات اجتماعية غربية مستوردة، على الواقع الاجتماعي العربي، محاولين تعديل أو صياغة منطق هذا الواقع وتجلياته، بطريقة تجعله يتلاءم وينسجم مع الإطار والمضمون المعرفي والإيديولوجي، لتلك النظريات. وفي هذا الصدد يقول د. يوسف حنطابلي:

"وفي إطار هذا الوضع عرف الحقل الأكاديمي صراعات بين أساتذة علم الاجتماع، حتى أصبح كل عالم اجتماع يصنف مسبقا حسب ميوله الإيديولوجية، كمبشر بواقع يراد تحقيقه لكي يتلاءم بدوره مع النظرية التي تبناها، فأصبحت النظرية التي يتبناها هي المصباح الوحيد الذي يستعمله لكي يرى الواقع، وبالتالي يتجاهل كل الجوانب الأخرى التي لم

يغطها هذا المصباح، ولا يعتبرها من عناصر الواقع الذي يريد أن يكون هو الحقيقة الوحيدة التي تنطبق عليه هذه النظرية أو تلك.فإن عبرت هذه الوضعية، التي طبعت هذا العلم في المرحلتين الأولى أو الثانية، عن شيء، فهي تعبر عن هزال المعرفة السوسيولوجية عن الواقع العربي المعاصر"[60].

ويقول د. علي الكنز أيضا: "لقد برهنت التجربة أنه من الصعب استعمال أدوات تحليل مستوردة من حضارة أخرى، في بحوث محلية. إن الفقر النظري والعقم اللذين يميزان إنتاجنا الحاضر، إنما يعودان إلى علاقة السوسيولوجيين العرب بأدوات التحليل السوسيولوجي، أكثر مما يعودان إلى الأدوات نفسها. وبالفعل فإن علاقتنا بالنظريات الغربية، كأية علاقة وضعية وبراغماتية، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى النتائج ذاتها التي توصلت إليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي.

وإذا ما اقتبسنا مفهوم ماركس، فلا يغيب عن بالنا أن هذا المفهوم بالذات هو نتاج لتضافر عاملين: الأول هو تاريخ طويل من البحوث التجريبية، قامت بها المجتمعات الأوربية، والثاني هو مجابهة نظرية لعلماء ونظريات متعددة، كريكاردو ومالتوس، وبرودون وسان سيمون، وهيغل وسبينوزا. وينطبق هذا

---

[60] - د.يوسف حنطابلي: "إشكالية السؤال السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر"، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2007-2008، ص 78.

القول على نظريات ماركس وفيبر، ودوركايم وسبنسر، وأوجست كونت وغيرهم. فكل النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين: خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت داخله وطورت قضاياها النظرية المحددة."[61]

إن السوسيولوجيين العرب، يرومون من خلال محاولة غير مؤسسة ولا منطقية، القفز على مراحل تاريخية وثقافية أوربية طويلة، واختزال ذلك الزمن في لحظات قصيرة. ولعلهم، تحت وطأة الانبهار والاستغراب، لم يستطيعوا التمييز بين طبيعة المنتوج الفكري والمنتوج المادي؛ أي أن استيراد الثاني واستعماله، لا يختلف عن استيراد الأول وممارسته. وهذا العمل يدل على ضعف كبير في الوعي بجوهر السوسيولوجيا ومنطقها وطبيعتها، وإغفال للقوانين والسنن التي تحكم طبيعة ومسار التغيرات الاجتماعية، وإخلال كبير بالمناهج العلمية التي تسعى العلوم الاجتماعية إلى تطبيقها والالتزام بها.

كما أن هؤلاء السوسيولوجيين، انطلاقا من قناعاتهم الفلسفية والحداثية، لا يعيرون اهتماما لخصوصية البيئة الثقافية، والاجتماعية، والحضارية العربية، التي ترفض التدجين، والذوبان، والانصهار في ثقافة أخرى مغايرة، كما ترفض كل فلسفة أو فكر، يستهدف هويتها وكيانها.

---

[61] – د.علي الكنز: "نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة "، ص 100-101.

وما أشبه وضع السوسيولوجيين العرب في استيراد علم الاجتماع العربي ومحاولة فرضه، وإسقاط نظرياته على الواقع العربي، بموقف أبي بشر متى المنطقي المسيحي، من المنطق اليوناني، واعتباره منطقا عالميا وكونيا.

قال أبو حيان التوحيدي في كتابه: "الإمتاع والمؤانسة":

"لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة: ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى بن يونس القنائي المسيحي، في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فأطلعنا عليه من جهة إسمه على حقائقه....

فقال أبو سعيد السيرافي النحوي: حدثني عن المنطق ما تعني به؟...

قال متّى: أعني به أنه آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح.

فقال أبو سعيد: أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف، إذا كنا نتكلم بالعربية. وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل... ودع هذا؛ إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها

وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب، أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟"[62]

وإذا كان علم الاجتماع الغربي وضعه رجل من فرنسا؛(أوجست كونت) "على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها"، وانطلاقا من ثقافتهم، وفلسفتهم، وعقيدتهم، "فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب، أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم؟"

---

62 - أبو حيان التوحيدي، "الإمتاع والمؤانسة"، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص 108 وما بعدها.

الفصل الثالث

علاقـة علم الاجتمـاع بالتصور العلمانـي

تمهيـد

ساد الاتجاه الفلسفي التنويري أهم البلدان الأوربية، نتيجة مجهودات فكرية وفلسفية نقدية، اضطلع بها مفكرون وفلاسفة من أمثال؛ فولتير، وديدرو، وكوندورسيه، وهولباخ، وبيكاريه، وغيرهم من الذين تأثروا بالفلاسفة العقليين؛ ديكارت واسبينوزا وليبتنز ولوك وغيرهم.

ولقد انتشرت ثقافة وفلسفة التنوير، بدءا من مطلع القرن الثامن عشر في كل من إنجلترا وفرنسا، وألمانيا، وإسبانيا، وإيطاليا. كما قامت هذه الفلسفة التنويرية على ثلاثة محاور: العقل والطبيعة والتقدم، التي تمخضت عنها الفلسفة الطبيعية والأخلاق الطبيعية.

إن فلسفة التنوير التي نتجت عن الصراع المرير بين العلماء والمفكرين والفلاسفة من جهة، وأصحاب السلطة الكنسيين من جهة ثانية، تولد عنها مجموعة من المذاهب والتيارات العلمية والفكرية والفلسفية؛ من بينها مذهب العلمانية. وتهدف العلمانية من حيث الأسس المعرفية، إلى اعتماد العلم الوضعي والعقل والتجربة، وإبعاد أو إلغاء المصادر المعرفية المستمدة من الدين

أو الوحي. ومن حيث الحياة الاجتماعية والأخلاقية، فإنها سعت إلى إحلال النظم، والمؤسسات، والقيم الدنيوية اللادينية محل الدين ثقافة ومجتمعا.

"وترجمتها الصحيحة: اللادينية أو الدنيوية ، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل، ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين. وتعني في جانبها السياسي بالذات؛ اللادينية في الحكم . وقد ظهرت في أوربا منذ القرن السابع عشر، وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر. ثم انتقلت بشكل أساسي إلى مصر، وتركيا، وإيران، ولبنان، وسوريا ثم تونس، ولحقتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر. أما بقية الدول العربية فقد انتقلت إليها في القرن العشرين، وقد اختيرت كلمة علمانية لأنها أقل إثارة من كلمة لادينية.

ومدلولها المتفق عليه يعني؛ عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقاؤه حبيساً في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه، ففي الشعائر التعبدية والمراسم المتعلقة بالزواج والوفاة ونحوهما".[63]

---

[63] - د.مانع بن حماد الجهني: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة". الرياض، 1420، ج2، ص 679.

ولا ينكر إنسان عاقل كون المذاهب الاقتصادية، والقانونية، والاجتماعية، والتربوية، سواء كانت رأسمالية ليبرالية، أواشتراكية راديكالية، كلها من ثمرات العلمانية والعقلانية الإلحادية، وكذا المذاهب السياسية المعاصرة من ديمقراطيات وديكتاتوريات، على اختلاف أنواعها وأشكالها.

"وسرت عدوى هذا الاتجاه وامتدت إلى الشرق الإسلامي ، وحمله الذين درسوا من أبناء المسلمين في مؤسسات التعليم الأوربية، وأخذت المحافل الماسونية والأحزاب والجمعيات ذات الاتجاه الغربي اللاديني، تنشره بين أبناء المسلمين بكل ما أوتوا من وسيلة دعائية وإعلامية وتعليمية، وزحفت بقوة تنتشر بين المسلمين مع جيوش المستعمرين الغربيين ومدارسهم، ومن معهم من المستشرقين.

وقد ظهرت في ظل حكم "كمال أتاتورك" في تركيا بشكل صارم وعنيف، وكشفت عداءها الشديد للإسلام .ثمّ ظهرت في كثير من بلدان العالم الإسلامي باسم فصل الدين عن السياسة، وأنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين.

وما تزال تظهر لها تطبيقات في معظم بلدان العالم الإسلامي، ولو لم تحمل هذه البلدان شعارها بشكل سافر"[64].

ولما كانت تقوم على مبدأ فصل الدين عن الدولة والسياسة، فقد نتج عن هذا التوجه إلغاء القيم الدينية، والأخلاق الإنسانية المتجذرة في الفطرة، والتي دعت إليها كل الأديان والشرائع الإلهية. وهكذا انتشرت الثقافة والقيم والمبادئ القائمة فيما يتعلق بالحكم والسياسة.

ثم إن المستعمر، عمل على نشرها تدريجيا، من خلال تأثيره في المؤسسات والنظم الاجتماعية، والتربوية، والسياسية، بحيث سعى إلى علمنتها بكل ما أوتي من قوة ومكر ودهاء. كما عمل المستعمر، معتمدا على جهود وأعمال علماء الاجتماع والأنتربولوجيين، والمنصرين والمستشرقين، على تشويه صورة الإسلام والطعن في مبادئه وثقافته وحضارته، والزعم بأنه قد استنفذ أغراضه، ولم يعد صالحا للحياة المعاصرة، ثم إنه لا يتلاءم مع الحضارة والمدنية الغربية.

ومن ناحية أخرى سعى المستعمر، في إطار التمكين للعلمانية، إلى خلق وتشجيع الحركات والنعرات العرقية والقومية والمذهبية؛ مثل القومية الفرعونية في مصر، والأمازيغية في شمال إفريقيا، والنصيرية في سوريا...

---

[64] – عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، "كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة"، دار القلم، دمشق، 1998، ص 166.

إلخ. كما عمل على "تحرير المرأة" وإفسادها، وبذل جهودا هدامة وكبيرة، للنيل من اللغة العربية واستبدالها بالعامية، إلى غير ذلك من الأعمال الخطيرة التي استهدفت ثقافة، ودين، وهوية الأمة المسلمة.

1- علم الاجتماع الغربي والعلمانية

إن مؤسسي ورواد علم الاجتماع المعاصر ذهبوا، أثناء وضع اللبنات الأولى لهذا العلم، إلى أن الدين سيتراجع عن مكانته الاجتماعية والقيمية، بفعل قوة العلمنة الناشئة، ومكونات وعناصر المدنية المادية الحديثة، بما تحمله من علوم وصناعات وتكنولوجيا. ولقد نظر لهذه الأطروحة ودافع عنها، كل من سان سيمون، وأوجست كونت، وكارل ماركس، وماكس فيبر، واميل دوركايم، وغيرهم من التلاميذ والأتباع، حيث ذهب كل هؤلاء إلى أن العلمنة، باعتبارها مجموعة أو سلسلة من العمليات الفكرية والقيمية، ستعمل على تقليص دور الدين وحصره في الحياة الذاتية والشخصية، وإبعاده عن جميع مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية والسياسية. إن هذه القناعة العقلية تشكل ثمرة الصراع مع الدين الكنسي، والذي طبع الفكر الأوربي منذ بداية عصر النهضة، إنها النتيجة الحتمية للصراع بين العلم الناشئ وعقلية الكنيسة.

1.1- أوجست كونت

إن مشروع أوجست كونت الاجتماعي والفلسفي الإصلاحي، مشروع وضعي وعلماني، لا مكان فيه للدين. بيد أن أوجست كونت أدرك في النهاية، أهمية الدين في حياة الإنسان، وأن الإنسان ذو نزوع، من تلقاء نفسه، إلى التدين بغض النظر عن طبيعة الدين. كما أن التدين يعتبر عاملا أساسيا في الحفاظ على التماسك الاجتماعي. وهكذا تفتقت عبقريته الفلسفية عن وضع ما أطلق عليه؛ "دين الإنسانية"، وهي محاولة تدخل في إطار ما يسمى بأنسنة الدين وعلمنته.

"لقد رأى أوجست كونت أن الدين نافعٌ لحياة الإنسانية وتقدُّمها، بما فيه من توحيدٍ للمبدأ والغاية، وبما فيه من استغلالِ العاطفة لخيرِ المجتمع الإنساني، وصيانته من الانحلال والأنانية والفساد. فرأى أن يخترع ديناً يجعل فيه "الإنسانية" هي الجهة المقصودة بكل الأعمال الدينية، التي رأى أنها تجمع بين الفضيلة والتأملات الفكرية والتوجهات النفسية العاطفية، لتسود فكرة "الإنسانية" بدل الرب الخالق.

وحين بدا له أن يخترع هذا الدين، رأى أن تُوَجَّه العبادةُ بالفكر، والعاطفة والعمل، لمحبَّة الإنسانية وخيرها، وتقدُّمِها الارتقائي؛ فانتهى به

الأمر إلى أن يجعل فِكرةَ "الإنسانية" أو معنى "الإنسانية" المجرّد بدل (الله) إلهاً واحداً توجّه له العبادة (...)

لما تجمعت لدى "أوجست كونت" كل هذه الرؤى، ظهر له أن معنى "الإنسانية" المجرد عن المشخصات، هو "الموجود الأعظم"، الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة، والذي تُسهِمُ عن طريقه الموجوداتُ في تقدُّم الناسِ وسعادةِ المجتمع البشري. فهذا "الموجود الأعظم"، وهو معنى "الإنسانية" المجرّد عن المشخّصات، هو المعنى الذي ينبغي التوجُّه له بالعبادة. وسمَّى "كونت" مفاهيمه هذه "دين الإنسانية"، أما العبادة في هذا الدين؛ "دين الإنسانية" الذي اخترعه "أوجست كونت"، فهي عبادة تُوَجَّهُ لفكرة "الإنسانية" أو لمعنى "الإنسانية".

ورأى "كونت" أن يضع معالم لهذه العبادة، فقسَّمها إلى:

- عبادة مشتركة
- عبادة فردية

فالعبادة المشتركة تكون في أعيادٍ تذكاريّةٍ تكريماً للمحسنين من الناس إلى "الإنسانية"(...)

والعبادة الفردية تكونُ بأن يتّخذ الفرد الأشخاص الأعزاء عليه، كأبيه وأمه وأستاذه وزعيمه، نماذج للمَثَل الأعلى، فيُكرمَهم، رمزاً لتكريم "الموجود الأعظم" الذي هو "الإنسانية.(...)

رأى "كونت" أن يعهد بتدبير أمرَي العبادة والتربية إلى هيئة "إكليريكيّة" أي: هيئة دينية عليا، على مثل الأنظمة الكنسية، مؤلفة من الفلاسفة والشعراء والأطباء(...).

واستولت فكرة الثالوث النصرانية على ذهن ونفس "أوجست كونت"، فرأى أن يخترع لدين الإنسانية الذي أتى به، ثالوثاً آخر غير ثالوث النصارى.

أما العنصر الأول من ثالوثه فهو: "الإنسانية" الذي سماه "الموجود الأعظم"،

وأما العنصر الثاني من ثالوثه فهو الأرض، واعتبرها "الفَتَشَ الأَعظم" أي: الكائن المادي الأعظم، وأثبت له حياةً روحيةً ونفسيةً شبيهةً بحياة الإنسان،

وأما العنصر الثالث من ثالوثه فهو السماء أو الهواء، وقد سمّاه "الوسط الأعظم" الذي تكونت فيه الأرض، التي هي "الفَتَشُ الأعظم"(...).

شايعه مستجيباً للدين الذي ابتدعه، ونصب نفسه كاهناً أكبر له، أشياعٌ؛ فكان له بعض المشايعين في "فرنسا" و"إنكلترا" و"السويد" و"أمريكا الشمالية" و"أمريكا الجنوبية". وأقاموا لهم معابد، وتَبِعُوا في كل بلد كاهناً ولوه أمور هذا الدين الذي ابتدعه أوجست كونت، واتخذوا لهذا الدين شعاراً مثلثاً وضعه كونت؛ المحبة، النظام، التقدم."[65]

---

[65] – عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة"، ص 416 وما يليها، بتصرف.

بل إن أوجست كونت عين نفسه البابا الجديد للإنسانية، ودعا المسلمين للتخلي عن دينهم، والدخول في الدين الجديد.[66]

يقول عالم الاجتماع ريمون آرون الفرنسي: "إن أوجست كونت أراد وأسس دينا. وذهب إلى أن دين عصرنا ينبغي أن يكون وضعيا أي مستلهما الوضعية. ولا يشبه الدين القديم الذي يقوم على فكر متجاوز. فالإنسان صاحب العقل العلمي لا يؤمن بالوحي أو أفكار الكنيسة أو الألوهية. لكن الدين، من ناحية أخرى، يستجيب لمطلب أساسي لدى الإنسان. والمجتمعات تحتاج إلى الدين لتلبية الرغبات الروحية. إن الدين الذي سيقوم بهذه الوظيفة هو دين الإنسانية."[67]

من خلال هذه النصوص المتعلقة بـ"دين الإنسانية"، ندرك أن أوجست كونت كان فيلسوفا منذ تأسيس مشروعه الاجتماعي العلمي، إلى وضع دينه الوضعي. كما ندرك أن فلسفته جعلته يقر بضرورة وجود ديانة جديدة، تناسب الحياة الاجتماعية الحديثة المؤطرة بالعلوم الوضعية، لا سيما علم الاجتماع.

---

66 - عيسى محمد طلعت: "أتباع سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر"، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة 1957، ص 113.

67 - Raymond Aron: "Les étapes de la pensée sociogogique" Gallimard France 1976, p 122.

إن هذا الفيلسوف الاجتماعي، رغم عقيدته العلمانية والإلحادية، اعترف بنزعة التقديس عند الإنسان، وميله الفطري إلى تعظيم كائنات مادية أو معنوية، وذلك استجابة لرغبات نفسية دفينة وعميقة، لا يستطيع الإنسان التجرد منها أو إنكارها. وبعبارة أخرى، يبدو أن ظاهرة أو نزعة التدين، من النزعات والميولات النفسية التي رافقت الإنسان في حياته عبر مراحل التاريخ البشري كله، حيث تجلت هذه الظاهرة في كل الثقافات والحضارات.

ورغم أن هذا الدين العلماني، بطقوسه وأعياده ومناسباته، لم يعمر طويلا حيث سرعان ما انقرض أتباعه، بقي إلهه حيا؛ وهو "الإنسانية" (الموجود الأعظم). ولذا تجد كلمة "الإنسانية"، لغة واصطلاحا، من أكثر الكلمات شيوعا واستعمالا في العلوم الاجتماعية، والتربوية، والقانونية، والنفسية، والسياسية، وفي الآداب والفلسفة.

كما أن كثيرا من المنظمات، والهيئات، والجمعيات المدنية في الغرب، والتي لها علاقة بالمساعدات الاجتماعية، تنطلق في ممارستها من عقيدة الإنسانية، وتعتبر الإنسانية مذهبا وعقيدة لها، تدافع عنها كما يدافع متدين عن دينه. وهذه الظاهرة تدخل فيما يسمى: "علمنة الدين" أو "أنسنته". أي أن الإنسان الغربي الذي يمارس الأعمال الإنسانية، كثيرا ما يمارسها بروح شبيهة بالروح الدينية، ولذا قد تجده ينعم باطنيا ونفسيا من خلال عمله الإنساني.

وهذه مسألة فطرية في الإنسان، بل أكدتها الأديان السماوية؛ حيث أن الإنسان مخلوق عابد بالفطرة. فإما أن يعبد الله ويوحده، أو يشرك به، أو يعبد صنما، أو شيئا من الأشياء ماديا أو معنويا، أو يعبد هوى من الأهواء، أو يعبد "الإنسانية"، إلى غير ذلك من المعبودات. إنها إذن حاجة نفسية، أو بلغة علم النفس الحديث؛ مثير نفسي يستدعي الاستجابة.

2.1 – إميل دوركايم

يعتبر إميل دوركايم أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين الذين نهجوا نهج أوجست كونت في إقامة علم الاجتماع على أسس علمية مادية وعلمانية. وإذا كان أوجست كونت قد خلص، في إطار تفكيره العلماني، إلى أن "الإنسانية" هي رمز الدين الجديد، فإن إميل دوركايم جعل من "العقل الجمعي"، إله ورمز هذا الدين.

والعقل الجمعي عند دوركايم يوجد خارج عقول أفراد المجتمع، ويؤثر فيهم من خارج كيانهم. وهم يخضعون دائما لتعاليمه وتوجيهاته، ولو على غير إرادة منهم. كما أنه المكون الأول لأفكار الناس، ومذاهبهم، وعاداتهم، وهو الملزم لهم باتباع أوامره وإملاءاته. والعقل الجمعي دائم التغير، ولذا ينفي دوركايم وجود قيم أو أخلاق ثابتة، أو دين موجه للإنسان مدى الحياة. بل كل الأديان في رأيه تولدت عن أسباب اجتماعية معينة، وإنها تتغير وتفنى لأسباب اجتماعية أخرى.

"وبفكرة ''العقل الجمعي'' التي اخترعها دوركايم سلب الناس حرياتهم الفردية، وجعل سلوكهم في الحياة سلوكًا جبريًا، لا حول لهم فيه ولا قوة ولا اختيار، ولكنها جبرية ليست من قبل خالق قادر مهيمن، كما يزعم الجبريون في الدين، وإنما هي من قبل وهم غير معروف الصفات سماه ''العقل الجمعي''"[68].

في كتابه "التربية الخلقية" الذي ترجمه السيد بدوي، دعا إميل دوركايم إلى اعتماد الأخلاق، حيث يرى أن الحل الأخلاقي للمشكلة الاجتماعية إنما يكون من خلال التربية. ولقد أسهم دوركايم في إصدار أول قانون فرنسي سنة 1882 يحظر إمداد الأطفال في التعليم الأولي، بتعليم ديني من سن السادسة إلى سن الثالثة عشرة، وطبق ذلك في المدارس الفرنسية.

ومنذ بزوغ الخيوط الأولى لعلم الاجتماع، أعد له أن يحل محل الدين، وليكون دينا جديدا، كما أعد لعلماء الاجتماع أن يكونوا رسل هذا الدين وأنبياءه.

إن إميل دوركايم "العالم الفذ الذي أرسى قواعد علم الاجتماع، وأول من حدد الظاهرة الاجتماعية، وأبرز المنهج العلمي في دراستها، والذي أجرى دراسة عن الدين في إحدى عشائر أستراليا "البدائية"، وخرج منها بنتائج

---

68 - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة"، ص 338.

ادعى أنها نظرية صالحة للتطبيق على كل المجتمعات، في كل الأزمنة والأحوال. وهي نظرية تقول أن الله هو المجتمع، وأن المجتمع هو الكائن المطلق... والمجتمع هو الذي يفرز الدين."[69]

يتبين لنا من كلام إميل دوركايم أن "العقل الجمعي" بمثابة كائن لامرئي يُسير المجتمع ويتحكم فيه، بحيث لايستطيع الناس مواجهته أو التمرد عليه؛ كأنه إلـه. ولعل في الاقتصار على العوامل الاجتماعية في فهم وتحليل كل مايتعلق بالمجتمع أثر من آثار هذا "العقل الجمعي" أو الكائن اللامرئي. إن الميل إلى تعظيم المجتمع وتقديسه وجعله مصدرا للدين ومُنتِجا له، يشير إلى أن دوركايـم كان من الرواد الأوائل الذين عملوا على شق طريق أنسنة الدين وعلمنته.

2- تقمص العلمانية وتفكيك الدين عند السوسيولوجيين العـرب

إن السوسيولوجيين العرب المعاصرين، بحكم انبهارهم وإعجابهم بعلم الاجتماع الغربي، وانطلاقا من التقليد السطحي والساذج، لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في أصول وطبيعة النظريات الاجتماعية الغربية، ومدى

---

[69] - د.أحمد إبراهيم خضر: "اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج"، المنتدى الإسلامي، لندن، 2000م، ص 50.

ملاءمتها لثقافة وبنيات المجتمع العربي، ناهيك عن شك في كونية وعالمية هذه النظريات. كما أغفلوا التصورات الفلسفية المؤسسة لصرح العلوم الاجتماعية الغربية، وكذا الإيديولوجيات المختلفة الثاوية في عمق نظريات علم الاجتماع الغربي.

إن هذا الموقف اللاعقلي والمجافي للنقد والتمحيص، هو الذي جعل السوسيولوجيين العرب يتبنون أطروحات وأفكار علم الاجتماع الغربي، ويتقمصون بكل إعجاب شخصيات رواد ومؤسسي هذا العلم، ويعملون على ترديد أفكارهم ونشرها، وتدريسها دون نقدها، أو الاجتهاد في سبيل تكييفها مع معطيات الثقافة والمجتمع في البلاد العربية.

وبناء على هذا لم يكن هناك ما يدعو للعجب والاستغراب، لما أقدم هؤلاء على تبني التصور والإطار العلماني لعلم الاجتماع، لأنهم، اقتداء بأساتذتهم، اعتبروا العلمانية روح هذا العلم، وأنى لهم أن يفصلوا بين الروح والجسد؟

"إن الدكتور أحمد الخشاب هو أحد رُوَّاد علم الاجتماع في بلادنا، تتَلمَذ على يدَيْه مُعظَم مَن يشغلون الآن كراسي علم الاجتماع في جامعاتنا العربيَّة.

علَّمَهم فصلَ الدِّين عن العلم، ورفْض الإيمان بالغيب الذي يعدُّه إيديولوجيَّة تُمثِّل إطارًا مَرجِعيًّا لتفسيرٍ تبريري تحكُمُه عقليَّة تسلُّطيَّة رجعيَّة.

يرى أحمد الخشاب: أنه يجب أن نُؤكِّد أننا نرفُض النظرة التقليديَّة للقِيَم الروحيَّة التي تتمثَّل في مجموعة التصوُّرات الطقوسيَّة، التي تَحوِيها الساحة الدينيَّة وتغذيها الإيديولوجية الغيبيَّة؛ ذلك لأننا نعلَمُ عن يقينٍ أن الإيديولوجية الغيبيَّة كانت ولا تزال تمثِّل الإطار المرجعي للتفسيرات التبريريَّة للعقليَّة التسلُّطيَّة الرجعيَّة.

ويُعتَبر أحمد الخشاب من أوائل الذين حاولوا صِياغة نظريَّة اجتماعيَّة عربيَّة، وكان ذلك في عام 1970، وأول مُسلَّمات هذه النظريَّة هو الإطاحة بما أسماه بـ"الأطر العقائديَّة التقليديَّة" التي رأى أنها تُعبِّر عن طبيعة غير علميَّة.

اعتبر الخشاب أن هذه العقيدة من أهمِّ العثرات التي تَقِفُ في وجْه هذه النظريَّة المنشودة. كان عام 1908 هو عامَ تأسيسِ أول جامعة أهليَّة علمانية في مصر أُلقِيتْ فيها أول محاضرات في علم الاجتماع القانوني. وكانت الفترة من عام 1924 إلى عام 1936، هي فترة التحوُّل التدريجي لما يُسمُّونه بعلم الاجتماع العلمي.

وبفِعل تأثير الأفكار التي حملها رفاعة الطهطاوي، والاحتكاك بالغرب في الحرب العالمية الأولى، تدفَّق إلى مصر كمٌّ من الأفكار الجديدة التي قال عنها

رجال الاجتماع في بلادنا أنها "تحدَّت الأفكار القديمة وأعدَّت لمرحلة الانقِطاع عن الماضي"، أي الإسلام.

شهد عام 1924 تأسيسَ الجامعة المصرية؛ جامعة القاهرة حاليًّا، وهي جامعةٌ حكوميَّة حلَّت محلَّ الجامعة الأهليَّة. ألقيت في هذه الجامعة أول محاضرة منظَّمة في علم الاجتماع.

وكان من المنطقيِّ مع تأسيس الجامعة الأمريكيَّة في القاهرة في مُنتَصف العشرينيَّات، تقديم برنامجٍ منظَّم في علم الاجتماع، وبذلك أحكَمَ الأمريكيُّون مع العلمانيين في مصر، ضبْط خُيوط تحقيق هذا الانقِطاع عن الإسلام.

أمَّا أول كراسي الأستاذية في علم الاجتماع فقد شغلها بالطبع أساتذة أجانب بارزون وعلى رأسهم؛ إيفانز برتشارد (1932-1934)، وآرثر موريس هوكارت (1934-1938). أمَّا في جامعة الإسكندرية، فقد شغل كراسي الأستاذية في علم الاجتماع أساتذة غربيُّون بارزون على رأسهم راد كليف براون و ردنك أورلخ.

لقد شَهِدتْ هذه الفترة انتشار الأفكار الإلحاديَّة للفلسفة الوضعيَّة لأوجست كونت، وللمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وأفكار المدرسة الأنتربولوجية البريطانية، والأفكار التحرُّرية السائدة في الغرب."[70]

ولا يخلو الخطاب السوسيولوجي في المغرب المعاصر، من الإشارة إلى أهمية وضرورة التصور العلماني. إن المطلع على كتابات ومؤلفات السوسيولوجيين المغاربة، يجدها مليئة بل طافحة بالأفكار، والفرضيات، والمفاهيم العقلانية أو العلمانية، وعلى منهج أساتذتهم الغربيين. وهذا ما يلمسه القارئ الباحث عند د. فاطمة المرنيسي في موضوع "سوسولوجية الحريم" مثلا، أو ما يعبر عنه د. عبد الصمد الديالمي في موضوع "الجنسانية المغربية"، وكذلك د. محمد شقرون في موضوع "سوسيولوجيا التحولات الدينية"، وأيضا ما يلمس في موضوع "سوسيولوجيا تحديث المجتمع المغربي". إن هؤلاء النماذج من الكتاب السوسيولوجيين المغاربة وغيرهم من أمثال؛ رحمة بورقية، ومكي بنطاهر، ومليكة البلغيثي، ومحمد طوزي، وحسن قرنفل، وعبد الغني منديب،... قد وظفوا لغة علم الاجتماع الغربي، ومفاهيمه، وآلياته في رصد الظواهر والوقائع والأحوال الاجتماعية المغربية، وتحليل القيم والعادات، والعلاقات الاجتماعية، والبنيات الثقافية، والدينية والسياسية والاقتصادية... إلخ.

---

[70] - د.أحمد إبراهيم خضر، "اعترافات علماء الاجتماع، عقم النظرية وقصور المنهج"، ص 308.

وبما أنهم يرغبون في أن يقتدي المجتمع المغربي بالمجتمع الغربي على جميع المستويات والمظاهر، فقد أكثروا من تناول موضوعات فكرية وفلسفية؛ مثل الحداثة، والعقلانية، والليبرالية، والتنوير الفلسفي، ونقد التراث الإسلامي.

كما أنهم أكثروا في ثنايا كتاباتهم السوسيولوجية، من الاستهزاء والسخرية بالمقدسات والثوابت الدينية الإسلامية. بل إنهم يعملون مستميتين، على تفكيك الدين، وتهميشه حتى يتسنى لهم السيطرة الكلية على تنظير وتوجيه الحياة والعلاقات الاجتماعية. بيد أن الواقع الديني والثقافي للمغرب وللمجتمعات الإسلامية، رغم عوامل الغزو الفكري والتغريب والعولمة، ما فتئ يعبر عن نوع من الصمود والتحدي. والسوسيولوجيون المغاربة والعرب يدركون أن الإسلام يشكل، باستمرار، نمطا للبناء الاجتماعي، وإطارا مرجعيا أساسيا وصلبا. ولهذا فإن انتقاد علم الاجتماع للدين يعتبر جزءا لا يتجزأ من وظيفته وطبيعة تكوينه، بل إن علم الاجتماع المعاصر، كان ولا يزال منذ تأسيسه، يسعى إلى أن يجرد الدين من وظيفته ويحل محله فيها.

يقول الدكتور محمد شقرون: "إن نقد التجارب والتعبيرات العضوية والساذجة عن العالم الاجتماعي لا ينفصل عن تعريف التصورات

الميتافيزيقية للعالم، وخصوصا تلك التي تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان في التاريخ"[71].

"وتلتقي السوسيولوجيا بالدين كذلك في الوقت الذي يعتبر الدين تصورا عرفانيا لتفسير العالم الاجتماعي، والذي لا يمكن أن يتصور استقلالية لهذا العلم إلا في حدود المشروع الرباني الذي يمنحه إياها، لهذا فإن التقاء السوسيولوجيا بعلم اللاهوت لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات ويبقى الرهان بالنسبة إلى السوسيولوجيا هو إمكانية تفكر نفسها بنفسها."[72]، "وهذا هو التصور المشروع لـ"الاحترافية" السوسيولوجية، إن العلم الحديث لا يتفكر إلا بانعتاقه التاريخي من الدين."[73]

"إن ضرورة تفكيك الدين من أجل التحرير الضروري لمجال الفكر، وذلك لإنتاج تأويل علمي عن الاجتماعي، لم تطرح بعد بصراحة وجرأة في الوطن العربي كضرورة واضحة لممارسة العنف بصفة عامة، وممارسة العلوم الإنسانية بصفة خاصة، ويرجع هذا بالطبع إلى غياب حقل علمي يتمتع بكامل الاستقلالية عن السياسي، وعن الديني نفسه."[74]

---

[71] - د.محمد شقرون: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط إمكانية قيام سوسيولوجية دينية في المجتمعات العربية"، "الدين في المجتمع العربي": (مؤلف جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 127.

[72] - المرجع نفسه، ص 128.

[73] - المرجع نفسه، ص 128.

[74] - المرجع نفسه، ص 129.

في النص الأول يشير د. محمد شقرون إلى الصراع القائم بين السوسيولوجيا واللاهوت، باعتبار أن كلا منهما يملك تصورا معينا عن المجتمع، كما يملك القدرة على تأطيره وتوجيهه، وهو صراع ينبغي أن ينتهي، حسب رأيه، لصالح السوسيولوجيا.

وفي النص الثاني يذهب إلى أن علم الاجتماع مطالب بتناول الوقائع والظواهر الدينية، كما يتناول ويعالج غيرها من الظواهر الاجتماعية. ثم إن الدين كظاهرة اجتماعية، ينبغي أن ينصهر ويذوب نهائيا في المجتمع، ويعبر عن نفسه بالطريقة نفسها التي تعبر بها أي ظاهرة اجتماعية عن نفسها؛ يعني أن كل ما يتعلق بالإنسان يصدر من المجتمع ويرجع إليه كي يذوب فيه، أي لا وجود إلا للمجتمع وظواهره. وهذا لب ما ذهب إليه إميل دوركايم، عندما أله المجتمع وأسند إليه ما سماه بـ"العقل الجمعي".

وفي النص الثالث دعوة صريحة إلى تفكيك الدين من أجل تحرير الفكر. تلك الدعوة التي لم تطرح بعد، في رأي د. محمد شقرون، "بصراحة وجرأة في الوطن العربي"، لعدم وجود حقل علمي مستقل عن السياسة والدين. وهكذا يسعى د. محمد شقرون إلى ما يسمى عند السوسيولوجيين العرب الحداثيين بالتفكيك الديني، كخطوة أساسية لإقامة سوسيولوجيا علمية مستقلة وحداثية علمانية، على غرار السوسيولوجيا الغربية.

3- موقف علم الاجتماع من الديـن

لقد أجمع علماء الاجتماع والأنتربولوجيا، أن الدين من إنتاج وإفراز المجتمع والثقافة أي؛ ظاهرة اجتماعية وثقافية تتصف بنوع من الاستقلالية والقهر، وأنها حسب إميل دوركايم، تصدر عن "العقل الجمعي". كما أن الدين أسلوب من الأساليب البدائية في التفكير، فكل متدين بدائي؛ بمعنى أنه ينتمي إلى ثقافة دنيا لم تتطور بعد. والدين كموضوع مقدس وبناء رمزي، كان مناسبا للإنسانية في مرحلة الطفولة.

ويعتبر إميل دوركايم الأديان كلها، صورة معقدة ومتأخرة من "الديانة الطوطمية" البدائية، التي تتلخص في عبادة أفراد قبيلة ما، لحيوان، أو نبات، أو حجر، يعتقدون أنهم ينحدرون منه. إن الطوطمية هي الشكل الأول للدين. ولقد تبنى جل علماء الاجتماع في الغرب الأوربي والأمريكي، وفي الشرق الشيوعي، هذه الفرضية الطوطمية دون نقد أو تمحيص. وطفق كثير من السوسيولوجيين العرب يرددونها في أبحاثهم، ويعتمدون عليها في تحليلاتهم الدينية، لا سيما فيما يتعلق بعلم الاجتماع الديني.

وبالنسبة لنصوص الديانات السماوية؛ (التوراة، الإنجيل، القرآن)، فإن علم الاجتماع يعتبرها كباقي النصوص المكتوبة، وقدسيتها مجرد دعوى أو تصور وهمي. والقداسة الدينية أفرزها وعي الإنسان الضعيف، حينما اعتقد

بوجود كائنات، أو قوى لا مرئية تؤثر فيه أو تهدد حياته. فكل الأشياء المقدسة المرتبطة بالدين تعتبر، فيما يرى علماء الاجتماع، رموزا للمجتمع الذي يمارس هذا الدين.

وهكذا فإن كلا من الإلـه، والجنة والنار، والملائكة، والشياطين، والآخرة... عبارة عن رموز، وليست حقائق لها وجود معين خارج الإنسان. وهذا الأخير يملك قدرة متميزة على ابتكار واستعمال الرموز، والقدرة على إضفاء معان على الأشياء والأصوات والكلمات والأفعال. وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء، ولكنها من خلق الإنسان نفسه.

والسلوك الديني عند علماء الاجتماع، يشبه أي سلوك آخر، يحاول الإنسان من خلاله، حل مشكلة ما بالصلاة والذهاب إلى دور العبادة، ومراعاة الحدود والأوامر والآداب الدينية.

وينكر علم الاجتماع وجود أمر إسمه الوحي بالمعنى الديني، ويرى أن الوحي يعبر عن صفة (الكارزمية) أو الإلهامية، التي تتجلى عند أشخاص يطلق عليهم إسم الأنبياء، ويعتقد أتباعهم أنهم يملكون قوى خاصة تميزهم عن باقي الناس، وتؤهلهم لوظيفة الرسالة الدينية. وهذه الكارزمية قد تظهر أيضا عند بعض رجال العلم والأدب والسياسة.

يقول جيوفاني بوسينو: "لقد أراد علماء الاجتماع الأوائل أن يكونوا علماء حقيقيين، ومصلحين اجتماعيين أيضا، أو أنبياء "للنظام الاجتماعي الحقيقي". وهكذا أظهر علم الاجتماع منذ بداية تاريخه، ازدواجية شديدة: علم ونبوءة، تجربة ومشروع إصلاحي"[75]

ويعمل علم الاجتماع المعاصر من خلال تخصص علم الاجتماع الديني، على علمنة الدين، وإعداد بدائل دينية جديدة ومعلمنة، تتميز بالطابع الذاتي والفردي. ومن بين قنوات ووسائل هذه البدائل؛ إقامة التنشئة الاجتماعية على أسس علمانية محضة، واعتبار الدين أو أي ممارسة روحية من الممارسات الروحية المنتشرة في العالم، مسألة شخصية تخص المتدين أو الممارس الروحي وحده.

كما يهدف علم الاجتماع الديني إلى الحيلولة دون وصول الشباب إلى معرفة الخالق عن طريق الدين، وأن الوصول إلى ذلك لا يحتاج إلى نبي أو وحي إلهي، وأن على كل إنسان أن يبحث في موضوع الخالق بالطريقة العقلانية.

إن هذه الأفكار المتعلقة بتصور علم الاجتماع الديني لموضوع الدين، مبثوثة في المؤلفات الأوربية والأمريكية والروسية وغيرها، ومنها انتقلت، عبر

---

[75] - جيوفاني بوسينو: "نقد المعرفة في علم الاجتماع"، ترجمة د.محمد عرب صاصيلا، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص 22.

الترجمة والتبعية والاستغراب، إلى علم الاجتماع العربي، حيث تجلت في بعض برامج التعليم الجامعي، وفي أبحاث ودراسات السوسيولوجيين العرب المستغربين. كما ساعد على انتشار هذه الأفكار؛ إقامة تعليم عربي شبه مُعَلْمَنْ، إضافة إلى انتشار التربية المتأثرة بالمدنية الغربية عبر كثير من المؤسسات، ووسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي.

الباب الثالث

من الأزمة إلى البديل

الفصل الأول: تقييم الإنتاج السوسيولوجي العربي

الفصل الثاني: عناصر أزمة علم الاجتماع العربي

الفصل الثالث: علم الاجتماع الإسلامي

الفصل الأول

تقييم الإنتاج السوسيولوجي العربي

1- ما مدى إسهام علم الاجتماع في التنمية والنهضة العربية ؟

علم الاجتماع الغربي من العلوم الإنسانية ذات النشأة الحديثة (القرن التاسع عشر الميلادي)؛ نشأ وتأسس في فرنسا عقب الأحداث والتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أهمها:

- تفكك النظام الإقطاعي وبروز النظام البورجوازي.
- ظهور الصناعة كقوة اقتصادية.
- حدوث الثورة الفرنسية.

كما يمكن إضافة العامل الثقافي الذي تجسد في الروح العلمية الجديدة، بعد صراع مرير بين العلماء الأحرار وأرباب الكنيسة، مما أدى إلى ظهور النهضة الفكرية وحركة التنوير، وإلى سيادة الفلسفات المادية والعقلانية، وانتصار قيم العلمانية.

لقد حمل مشعل علم الاجتماع الغربي خلال قرنين من الزمن، سوسيولوجيون مؤسسون ومنظرون، أمثال: أوجست كونت، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، وفيلفريدو باريتو، وأليكسيس دوتوكفيل، وكارل مانهايم... وسوسيولوجيون منظرون معاصرون، أمثال: لويس ألتوسير، وجان بودريار، وألان تورين، وجورج جورفيش، وألفن غولدنر، وروبرت ميرتون، وتالكوت بارسونز، وآخرون. ورغم أن موضوعهم واحد؛ وهو المجتمع في تجلياته الثابتة والمتحركة، إلا أنهم اختلفوا في رؤيتهم وتحليلهم للظواهر الاجتماعية، وذلك لاختلاف المناهج والأرضية الفلسفية والمذهبية؛ (علم الاجتماع الماركسي، علم الاجتماع الرأسمالي...). وبعبارة أخرى؛ فإن نظريات علم الاجتماع الغربي، ومواقف وتصورات وممارسات السوسيولوجيين الغربيين، كانت ولا تزال إفرازا وتعبيرا عن إيديولوجيات معينة.

ثم انتقل علم الاجتماع الغربي إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، عن طريق المحاكاة والتبعية، وظل محصورا داخل أقسام بعض الجامعات والمعاهد والمؤسسات. وأقيمت أبحاث ودراسات اجتماعية في موضوعات متعددة، وألفت كتب ونشرت مجلات في هذا المجال، كما عقدت ندوات ومؤتمرات حول علم الاجتماع والقضايا الاجتماعية العربية.

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما مدى إسهام علم الاجتماع الغربي المستورد، في تقدم وتنمية الأمة العربية والإسلامية؟ وهل علم الاجتماع الغربي شرط أساسي لتقدم بلداننا ؟

أُعطي القَوْسَ بَارِيهَا، وأنقل للقراء الجواب عن هذين السؤالين من نص مداخلة علمية للدكتور سعد الدين إبراهيم؛ أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية بالقاهرة:

"هل يستطيع الوطن العربي أن يعيش و"يزدهر" بلا علماء الاجتماع العرب؟

وحتى لا أطيل في المقدمات فإن إجابتي الشخصية عن السؤال بكل الصدق المؤلم هي أنه نعم .

نعم يستطيع مجتمعنا أن يعيش ويتقدم بلا علماء الاجتماع العرب، ولكي أخفف على نفسي ألم هذه الإجابة، حاولت توجيه هذا السؤال نفسه بالنسبة إلى فئات أخرى في المجتمع ، وخلصت إلى أن هناك فئات عديدة لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدونها أهمها: الفلاحون، والعمال، ورجال الإدارة، والجيش، وأن هناك فئات أخرى لا يستطيع المجتمع أن يتقدم بدونها أهمها: المهندسون، والأطباء، والعلماء، وخبراء التكنولوجيا، والاقتصاد... أما علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا، والنفس، والسياسة، والإعلام، والآثار، وفئات أخرى عديدة فيمكن للمجتمع أن يعيش ويتقدم بغيرهم.

وبشكل آخر لو وضعنا السؤال: ماذا يحدث للوطن العربي إذا اختفى كل علماء الاجتماع فجأة ؟ والإجابة هي: لا شيء سيحدث للمجتمع سلباً أو إيجاباً ، وينطبق ذلك على فئات مهنية أخرى كما ينطبق على مجتمعات أخرى عديدة.

وبالمقابل هناك مجتمعات تقدمت في العصر الحديث دون أن يوجد فيها فئة مهنية تسمى علماء الاجتماع؛ مثل اليابان إلى ثلاثينيات هذا القرن، والصين إلى عقود متأخرة من هذا القرن .

كذلك ليس هناك ما يثبت قطعياً أن بريطانيا، وألمانيا، وفرنسا، والولايات المتحدة، ما كان لها أن تتقدم خلال القرنين الأخيرين، لولا وجود علماء الاجتماع فيها .

وما أريد أن أخلص إليه؛ هو أن علماء الاجتماع كفئة مهنية متخصصة ليست ضرورية في المجتمع الحديث، وبالطبع لم تكن ضرورية في المجتمع التقليدي. ولكن ظهورها في الدول الأكثر تقدما كان مصاحبا لرغبة، وليس لضرورة، أن تفهم هذه المجتمعات نفسها في مرحلة التغير أو التحول السريع الذي أحدثته الثورات السياسية والاجتماعية والصناعية.

ولا بد من أن أسارع إلى القول بأن ''الفهم'' الذي يقدمه علم الاجتماع للذات المجتمعية ليس هو الفهم الوحيد. فمنذ بداية الحياة في جماعات منظمة، كانت هناك دائما ''أفهام'' يقدمها بعض أفراد المجتمع، سواء أكانت أسطورية، أو خرافية، أو ميتافيزيقية، أو دينية، أو فلسفية. كما أنه في المجتمع الحديث ليس علم الاجتماع هو الوحيد الذي يحتكر تقديم ''فهم'' للذات المجتمعية. فهناك علوم وأنساق معرفية أخرى تنافسه في تقديم ''أفهامها''؛ كما أن هناك دائما فئات مهنية وأفرادا كثيرين يجتهدون في تقديم مثل هذه الأفهام" [76].

لا شك أن كلام د. سعد الدين إبراهيم يتضمن رأيا سديدا وموقفا صائبا في الموضوع، وهو موقف لا يرضي، بطبيعة الحال، السوسيولوجيين العرب المعاصرين، الذين يعتبرون علم الاجتماع شرطا أساسيا في التقدم والانخراط في التنمية والحداثة. ولعل أشد ما أعجبني في هذا النص، قوله: "ليس هناك ما يثبت قطعيا أن بريطانيا ...... فيها". وقوله: "إن علماء الاجتماع كهيئة مهنية متخصصة ليست ضرورية..... التقليدي".

نعم، ذلك أن التقدم الاجتماعي، والسياسي، والعلمي، والتكنولوجي، الذي أحرزت عليه هذه الدول، مرده إلى عوامل ثقافية، واقتصادية، وعلمية...

---

[76] - "نحو علم اجتماع عربي -علم الاجتماع العربي والمشكلات الراهنة-": (جماعة من المؤلفين)، مركز دراسة الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي(7)، بيروت، 2010، ص 343- 344.

متداخلة ومتضافرة، تراكمت عبر عقود بل قرون. وكان للحكام، ورجال السياسة، والاقتصاد، والعلماء، والفلاسفة، الإسهام الأكبر في صياغة ذلك التقدم. أما علماء الاجتماع فإن إسهاماتهم لا ترقى إلى مستوى المشاركة في صنع القرار والتغيير الفعلي، كما هو بالنسبة لرجال السياسة والاقتصاد.

وأحسن مثال يستشهد به الآن في هذا المضمار، مثال دولتي ماليزيا وتركيا، حيث إن هاتين الدولتين استطاعتا أن تحققا نموا اقتصاديا، وتقدما صناعيا، وتكنولوجيا دون وجود أوجست كونت ماليزي، أو دوركايم تركي، أو الاعتماد على مدرسة اجتماعية غربية معينة.

وفي هذا الصدد تقول د. وسيلة خزار: "ماذا حققت الماركسية بانحيازها إلى الطبقة البروليتارية ودعوتها إلى إقامة المجتمع الشيوعي؟ هل تحققت العدالة الاجتماعية التي نادى بها ماركس؟ هل انعدم التفاوت الطبقي الذي كان ينشده؟ هل سقطت الدولة كما تنبأ؟ لم يتحقق كل هذا، ما يؤكد أن عالم الاجتماع، لا يملك أن يضع اقتراحاته وحلوله للمشكلات الاجتماعية موضع التطبيق العملي. ولهذا نؤكد من جديد أن أبحاثه السوسيولوجية هي مسؤوليته القصوى، ويبقى للتغيير والإصلاح قنواته ورجاله.

مسؤوليتنا كعلماء اجتماع تكمن في تعرية الواقع الاجتماعي بحيث يصبح مكشوفا أمام الجميع. ولرجال السياسة، والأحزاب، والنقابات المهنية،

والجمعيات الثقافية، والدينية، أن يؤدوا دورهم في العلاج والإصلاح والتغيير، بما يحقق أهداف وطموحات الجماهير التي تمثلها".[77]

وهذا هو عين الصواب، إذ لطالما اجتهد السوسيولوجيون العرب في "تعرية وكشف الواقع الاجتماعي العربي"، والتنبيه على مواطن الفساد، ومكامن الداء مع تقديم العلاج والحلول، ومع ذلك لم يلتفت أصحاب السلطة والقوة، وصناع القرار إلى كلامهم ونداءاتهم، لأن تصورات وطموحات أولئك السوسيولوجيين، كثيرا ما تتعارض مع مصالح المسؤولين، وأصحاب الجاه والنفوذ. كما أن أطروحات السوسيولوجيين الحداثيين، ذوي الميولات الغربية، لا تتناغم مع عقلية وثوابت الأمة العربية والإسلامية.

2- إسهام هزيل وإنتاج غير علمي

اعترف ثلة من السوسيولوجيين العرب، بأن علم الاجتماع العربي قد مضى على نشأته وتطوره عقود طويلة، بيد أنه ما زال هزيلا وضعيفا من حيث التنظير، والمنهجية، والاستقلالية. وسوف أستدل على هذا الاعتراف المؤلم بمجموعة من الشهادات، أقتطفها من كتب ومقالات بعض رواد الفكر الاجتماعي المعاصر.

---

[77] - د.وسيلة خزار، "الإيديولوجيا وعلم الاجتماع"، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص 305.

يقول محمد عزت حجازي: "إن نظرة تحليليَّة نقديَّة لواقع العلم تنتهي بنا إلى أنه يمرُّ بأزمةٍ؛ فقد نشأ وتطوَّر وما زال هزيلاً لا يُوفِّر مقولات نظريَّة خصبة، قادرة على الإيحاء بأفكارٍ تُعِين على النَّماء والتجدُّد، ومناهج يمكن أن تقود إلى نتائج صلبة الأساس نافذة الدلالة، وكان مُنعَزلاً أو مُغترِبًا عن الواقع الاجتماعي الحي."[78]

ويقول د. عبد الباسط عبد المعطي أستاذ علم الاجتماع بجامعتي القاهرة وقطر: "إن معظمنا يُعِيد إنتاج الفكر الغربي؛ استسهالاً للاستهلاك، وهذه مسألةٌ حجمت العمل المنتج على مستوى أداء علم الاجتماع.

هناك تشابُهٌ بين إنتاج ''السِّفن آب''، أو ترجمة الأفلام الأجنبيَّة والاقتباس منها، وبين تصنيع الجينز، وبين ترجمة كتاب مدرسي مأخوذ عن المكتبة الأمريكيَّة أو الإنجليزية.

التشابُه يأتي من قِيَم الاستسهال وبذْل الجهد ومُتطلَّبات السوق -سوق التدريس والتوزيع- الذي يلهَثُ البعض خلفَه كسبًا للكسب المادي في وقتٍ قصير نسبيًّا.

---

[78] - محمد عزت حجازي: "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي"، "نحو علم اجتماع عربي"، (مؤلف جماعي)، ص 13.

الجماهير التي يتعامَل معها المشتغِلون بعلم الاجتماع هي جمهور الطلاب والباحثين الشباب والمبحوثين.

بالنسبة لطلاب مراحل الليسانس؛ هم المستهلكون للمؤلَّفات المدرسيَّة التي ينتجها المشتغِلون بالعلم، وهم بالتالي مصدر دخل أساسي للقائمين بالتدريس في الجامعات العربيَّة.

لقد بيَّنت الدراسات التي اهتمَّت بتحليل ممارسات التدريس وتقويمها في الجامعات العربيَّة، أن من بينها زيادة الاتجاه إلى الأعمال المترجمة، التي هي في جَوْهرها إعادة إنتاجٍ لأعمال آخَرين، وأيًّا كان جهد الترجمة فهو أقلُّ عناءً من التأليف. كما يُلاحظ أن المؤلِّف الواحد يُكتَب في معظم، إن لم يكن جميع، أبعاد التخصُّص وفُروعه."[79]

أما د.سعد الدين إبراهيم، فيقول في قضيَّة المؤلفات العربيَّة في علم الاجتماع: "نادرًا ما يجدُ طالب المعرفة إنتاجًا سوسيولوجيًا عربيًا، يطفئ ظمأه لفهم الواقع العربي المعاصر بصورةٍ منضبطة، أو موضوعيَّة أو شاملة أو حتى جزئيَّة، فأكثر من ثمانين بالمائة من إنتاج أساتذة الاجتماع، يكاد

[79] - عبد الباسط عبد المعطي: "في استشراف مستقبل علم الاجتماع"، "نحو علم اجتماع عربي": (مؤلف جماعي)، ص 370.

ينصرف كُليَّةً إلى الكتب المدرسيَّة التي تُحاول أن تعلّم الطلاب مَبادئ العلم وفُروعه وتاريخه ونظرياته، ورغم أهميَّة هذا الجانب من إنتاج أساتذة الاجتماع العرب للعمليَّة التعليميَّة والتربويَّة، إلا أن الشاهد هو أن معظم هذه الكتب المدرسية تتَّسم بما يأتي:

أ- تضخُّم الوعود بقُدرات علم الاجتماع على فهْم الواقع والتعامُل الفعَّال مع المشكلات الاجتماعية.

ب- الاعتماد شِبه الكامل على مَصادر المعرفة الأجنبيَّة والترجمة المباشرة، أو من خِلال آخَرين.

ج- التعقيد اللغوي والمعنوي، في طرْح مفاهيم ومقولات علم الاجتماع؛ إمَّا للإيحاء بجهبذة فكريَّة، أو في الأغلب لعدم الفهم والاستيعاب لما يتمُّ نقله من مصادر أجنبيَّة..."[80]

من خلال هذه النصوص الأليمة، والناطقة بالأزمة البنيوية التي تمر بها الكتابة السوسيولوجية العربية، يتجلى للقارئ والباحث الناقد مدى هشاشة الأسس التي بني عليها علم الاجتماع في العالم العربي، ومدى سطحية وضحالة معظم الكتابات والتآليف السوسيولوجية العربية. إنها اعترافات

---

80 – سعد الدين إبراهيم: "تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي"، "نحو علم اجتماع عربي"، (مؤلف جماعي)، ص 346.

صادقة على لسان ثلة من أقطاب الفكر الاجتماعي العربي المعاصر، الذين علقوا آمالا واسعة على هذا العلم فيما يرتبط بدراسة القضايا ومشاكل المجتمع العربي، والإسهام في نهضة وتنمية البلاد العربية. إنهم يمارسون النقد الذاتي، حيث ينتقدون مشروعهم بكل شجاعة وصراحة، واضعين أيديهم على مواقع الخلل.

ولقد خلصوا إلى أن ما أنتجه وكتبه السوسيولوجيون العرب، خلال عقود من الزمن، يفتقر إلى أبسط القواعد العلمية والمنهجية. إنه إنتاج سطحي هزيل، قائم على منطق النقل والترجمة والاستنساخ والتبعية، بعيد عن الإسهام في البناء العلمي، وتحريك عجلة التقدم والتنمية.

كما أن معظم هذا الإنتاج يدخل في نطاق المقررات الجامعية المرتبطة بالطلبة؛ حيث يطغى عليه الجانب البيداغوجي التعليمي وجانب الربح المادي. ويبقى حيز الإبداع والإنتاج العلمي ضعيفا جدا.

وقول د. محمد عزت حجازي في النص الأول؛ إن علم الاجتماع العربي "مُنعَزل أو مُغترِباً عن الواقع الاجتماعي الحي"؛ يوحي بعمق إلى الأزمة البنيوية التي يعانيها علم الاجتماع العربي. وقد تعددت واختلفت رؤى النقاد السوسيولوجيين العرب فيما يخص عاملي العزلة والاغتراب. فمنهم من يردهما إلى حداثة هذا العلم في البلاد العربية، والبعض الآخر إلى الموقف السلبي الذي يتخذه المسؤولون وأصحاب القرار تجاه الدراسات والأبحاث

الاجتماعية، لا سيما تلك التي تمس الجانب السياسي. ويرى كثير من هؤلاء أن السبب الرئيس من وراء هذه العزلة والغربة، يكمن في العقلية العربية المتخلفة والجامدة التي لم تستوعب رسالة العلوم الاجتماعية، ومشروعها التحرري.

ثم إن قول د. سعد الدين إبراهيم، وهو ينتقد مضمون الكتب المقررة في علم الاجتماع: "تضخُّم الوعود بقُدرات علم الاجتماع على فهْم الواقع والتعامُل الفعَّال مع المشكلات الاجتماعية"، كلام موجه إلى أولئك السوسيولوجيين السذج، الذين يصورون للطلبة علم الاجتماع بمثابة عصا سحرية تستطيع فهم المجتمع وحل جميع مشاكله.

والحقيقة أن هذه الملاحظة التي أشار إليها الدكتور سعد الدين إبراهيم، لها نصيب من الصحة، بل تعبر عن قناعة قوية لدى محبي السوسيولوجيا والباحثين فيها، في كون هذا العلم يملك من الأدوات والمادة المفاهيمية والإيديولوجية، ما يؤهله لإخراج الأمة العربية من مأزقها الاجتماعي والحضاري. وبعبارة أخرى هناك تفاؤل كبير لديهم فيما يتعلق بقدرة السوسيولوجيا على تحليل الأزمات الثقافية والاجتماعية، ووضع الحلول المناسبة لها. وليس غريبا أن يعتقد السوسيولوجيون مثل هذا الاعتقاد، خاصة عندما يستحضر المتأمل في هذا الموضوع، أن مؤسسي علم الاجتماع الغربي، وعلى رأسهم أوجست كونت، كانوا يعتبرون أنفسهم أنبياء العصر الحديث. بل إن أوجست كونت هذا استلهم من علم الاجتماع دينا وضعيا،

ووضع أسسه وحرر مبادئه في كتابه الذي سماه "دين الإنسانية"، كما مر بنا في الفصل الثالث من الباب الثاني.

3- الوضع المأساوي للسوسيولوجيين العرب

لاحظ كثير من نقاد العمل السوسيولوجي العربي، أن معظم الكتاب والباحثين السوسيولوجيين العرب، يفتقرون إلى القيم والآداب والضوابط المهنية، كما تقل فيهم روح الأهداف السامية المتعلقة بالبحث الاجتماعي؛ سواء على المستوى النظري أو الميداني. بل انتشرت بينهم نزاعات وصراعات فكرية وإيديولوجية، مرتبطة بالرؤى الوصولية والانتهازية.

يقول محمد عزت حجازي: "أمَّا بالنسبة للمُشتَغِلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي؛ فمن الصعب أن نقبَل فكرة أنهم يكونون مجتمعًا مهنيًا، فهم في الحقيقة ينتظمون في جماعات مصالح متغيِّرة.

ويزيد الوضع سوءًا، التنشئة المهنيَّة المعيبة المشوَّهة التي تكفُّ في الإنسان إمكاناته وقُدراته الحقيقيَّة واستعداده للمُبادرة والانتماء، وتُربِّي فيه اللامبالاة والسلبيَّة، وتُعوِّده على الوصوليَّة والانتهازيَّة، وتركز أهم القِيَم والتوجُّهات، وتدور معظم أنماط السلوك والتصرُّفات حول الذات والأسرة والشلَّة، وفي نُظُمٍ تُسَيطِر عليها وتستغلُّها عناصر طبقيَّة طفيليَّة، وتُشجِّع فيها الكسب المادي بأيِّ ثمن وشكل والاستهلاك في سفه.

ولهذا لا تعرف حركة الفكر الاجتماعي في المنطقة العربيَّة، الموضوعيَّة والحوار الذي يساعد في إنضاج الأفكار وتصحيح الأخطاء وكف تأثير الطرف المتحيِّز."[81]

وهذا سعد الدين إبراهيم يتحدَّث عمَّا أسماه الحرب الأهليَّة، بين قبائل، وعشائر، وبُطون رجال علم الاجتماع في بلادنا، فيقول: "وفي المرحلة الأولى التي حاول فيها علم الاجتماع أن يشقَّ مكانا له في الجامعات (1940-1960 تقريبًا)، كان جزء كبير من طاقة المشتَغِلين به ينصرف إلى محاورات لإثبات علميَّته وموضوعيَّته وأهميَّته للمجتمع.

وقد تجاوز المشتغِلون العرب بعلم الاجتماع هذه المعارك الخارجيَّة مع الذين عارَضوا أو شكّكوا في أحقيَّة هذا العلم الجديد بمكان تحت الشمس الجامعيَّة. لقد انتصروا في تلك المعارك إمَّا لأنهم نجحوا في إقناع الآخَرين، أو لأن الآخَرين سَئِمُوا استمرارَ تلك المعارك.

ولكنَّ أساتذة الاجتماع سرعان ما دخلوا مع بعضهم البعض في معارك أهليَّة في المرحلة الثانية (1960-1985)، إمَّا بالأصالة عن أنفسهم، أو نيابةً عن أطراف سوسيولوجيَّة متعاركة مع مجتمعاتٍ أخرى، وساد تلك المعركة ما يمكن تسميتُه بمرض البداوة السوسيولوجيَّة.

---

81 - د.محمد عزت حجازي: "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي"،(المرجع السابق)، ص 36.

فقد قسم المشتغِلون العرب بعلم الاجتماع، أنفسهم إلى قبائل اتَّخذت أسماء ومسمَّيات مختلفة. فهناك النظريون والتطبيقيون، وهناك الماركسيون والوظيفيون، وهناك أتباع المدرسة الإنجليزية أو الأمريكية أو السوفياتية... إلخ (وكلُّ قبيلة سوسيولوجيَّة جرى تقسيمها إلى عشائر)؛ وظيفيون، ووظيفيون جدد، وماركسيون جدد... إلخ. وجرى تقسيم كلٍّ عشيرة إلى بطون وحتى أفخاذ. لقد أصبحت البَداوة أفيون علماء الاجتماع العرب."[82]

ومن زاوية داخلية أخرى، يتحدث عبد الباسط عبد المعطي، عن مجتمع رجال الاجتماع، قائلا: "هناك جماعات مصلحة، وجماعات ضغط على مستوى مؤسسة علم الاجتماع، هي جماعاتٌ تَكاد تقوم بالممارسات والضغوط التي تأتيها الطبقات المسيطِرة داخل البِنَى الاجتماعية، لكنها تأتيها على مستوى العمل الرسمي.

هناك باحثون جمعوا في أيديهم خُيوطًا كثيرة مؤثِّرة في مَسِيرة العلم :التدريس، الإشراف على الرسائل الجامعية، الترقيات، السلطات الإدارية والتنفيذية، اللِّجان الحكومية، العمل في البحوث الأجنبيَّة... إلخ؛

---

[82] – سعد الدين إبراهيم، "تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي"، (المرجع السابق)، ص 346- 347.

وبالتالي ركّزوا كثيرًا على مزيدٍ من الكسب أعلى من غيرهم، فأسهموا في خَلَلِ التوزيع على مستوى المجتمع وعلى مستوى مؤسسة العلم."[83]

تلك نصوص أخرى، مقتطفة من اعترافات مجموعة من رواد الفكر الاجتماعي العربي المعاصر. إنها رؤية من الداخل، تصور لنا هشاشة البيت السوسيولوجي العربي. إنه نقد ذاتي صريح، يبين شهامة وموضوعية هذه النخبة النزيهة من السوسيولوجيين، الذين عملوا على كشف الغطاء، ونشر العيوب وثغرات البناء.

معظم هذه الانتقادات والإدانات، نطق بها أصحابها في ندوة تونس سنة 1985، التي اجتمع فيها السوسيولوجيون العرب، من أجل تقييم حصيلة ستة عقود من العمل السوسيولوجي العربي، حيث نظر كل واحد من زاويته، وعرض أفكاره النقدية مقيما العمل والإنتاج الاجتماعي العربي.

وظلت مثل هذه الانتقادات المعبرة عن النقد الذاتي، تطفو على سطح الكتابات السوسيولوجية، بين الفينة والأخرى. أذكر منها على سبيل المثال، ما جاء على لسان د. عبد القادر عرابي، حيث يقول متحدثا عن إشكالية علم الاجتماع العربي بأنها:

---

[83] – عبد الباسط عبد المعطي: "في استشراف مستقبل علم الاجتماع"، (المرجع السابق)، ص 371.

"إشكالية ملابسات النشأة وتكوين العلوم الاجتماعية، خارج السياق التاريخي والمجتمعي. فهو لا يعبر عن العقل العربي، ولا عن المجتمع العربي، أي لا يعطي صورة محددة عن موضوعه، فهو ملتبس الموضوع والمنهج، ويعبر مضمونا ومنهجا عن تجربة المجتمعات الغربية... حتى تجربة الآخر فهو عاجز عن نقلها أو هضمها، وذلك بسبب اختلاف الأطر المعرفية للمجتمعات الأوربية عنها في المجتمع العربي."[84]

"وهذه النشأة الملتبسة جعلت علم الاجتماع العربي، بعيدا عن عالم الحياة الوجود والتاريخ، فلا يؤرخ اجتماعيا للفكر وللعمليات الاجتماعية والتاريخية، ولا نقرأ فيه مسيرة المجتمع، كما لا يعبر عن مخاضات المجتمع العربي وثقافته. فالمعرفة لم تتولد عن التأمل والتفكير في الواقع. ولذلك ظلت علاقة الفكر بالواقع علاقة غير جدلية ولا تعرف التوتر والصراع، وهو ما عرف بجدلية التحديث."[85]

لقد أصاب د. عبد القادر عرابي بهذه الكلمات النقدية كبد الحقيقة، عندما عبر عن إشكالية علم الاجتماع العربي بقوله إنها "إشكالية ملابسات النشأة وتكوين العلوم الاجتماعية، خارج السياق التاريخي والمجتمعي. فهو لا يعبر عن العقل العربي، ولا عن المجتمع العربي، أي لا يعطي صورة محددة عن

---

[84] - عبد القادر عُرابي وعبيد العمري، "إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة"، الرياض، 1422، ص 41.

[85] - د.أبو بكر أحمد باقادر و د.عبد القادر عرابي، "آفاق علم اجتماع عربي معاصر"، دار الفكر، دمشق، 2006، ص 146.

موضوعه، فهو ملتبس الموضوع والمنهج". أي أنه يعتبر نشأة علم الاجتماع العربي لا تاريخية، ولا علاقة لها بالسياق التاريخي والمجتمعي، كما أن علم الاجتماع العربي لا يعبر عن العقل العربي، ولا عن المجتمع العربي.

وإذا أمعنا النظر في هذا الرأي النقدي العلمي، نجده يعكس إلى حد ما حقيقة الموضوع وجوهره، ذلك أننا إذا رجعنا إلى تاريخ نشأة علم الاجتماع العربي، وبحثنا في مرحلته الجنينية، وجدناه مرتبطا بالإرث السوسيولوجي الاستعماري؛ أي أن جذوره الأولى تمتد في الأرضية الفكرية والسياسية للاستعمار. فهو من هذه الناحية امتداد لسوسيولوجية المستعمر. ومن هنا إذا حكمنا على علم الاجتماع الاستعماري كونه كان خارجا عن السياق التاريخي والمجتمعي، ولم يعبر عن العقل العربي ولا عن مجتمعه، فإن الحكم نفسه قد ينصرف على علم الاجتماع العربي فيما بعد الاستقلال وإلى الآن، خاصة إذا علمنا اعتراف السوسيولوجيين العرب باستلهامهم للسوسيولوجيا الاستعمارية واعتمادهم عليها.

ووصفه في النص الأول لعلم الاجتماع العربي بأنه: "ملتبس الموضوع والمنهج"، ناتج عن كونه موجودا خارج السياق التاريخي والمجتمعي.

ورغم أن الإنتاج السوسيولوجي الاستعماري والإنتاج السوسيولوجي العربي المعاصر، كليهما نشأ وتطور خارج السياق التاريخي والمجتمعي، فإن الفرق العلمي بينهما كبير على مستوى الكم والكيف. لأن الأول كمعرفة ومنهج وسلطة، ينطلق من مركزية الحضارة الغربية، ومن قوة المشروع الرأسمالي الاستعماري الكوني، في حين أن الثاني لا يقوم على قاعدة صلبة، ولم يتخلص من آثار الإرث السوسيولوجي الاستعماري. بل تجد كثيرا من السوسيولوجيين

العرب المعاصرين يفتخرون بهذا الإرث، رغم أنهم ينتقدونه في بعض الأحيان، وينادون بقطع الصلة معه، لكن هيهات؛ إنهم من عيونه يرتوون، ومن رئتيه يتنفسون.

الفصل الثاني

عناصر أزمة علم الاجتماع العربي

1- تشخيص الأزمة

يقول الدكتور محمد عزت حجازي: "نعتقد أن الأزمة تتمثل في عدد من العناصر الأبعد عمقا، والتي من أهمها:

أ- إن أغلب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي، يتجهون إلى العمل فيه على نحو يخدمون به، بقصد أو بدون قصد، مصالح فئات أو جماعات لا تمثل جماهير الشعب، أو الطبقة العاملة والفلاحين، والشرائح الدنيا من الفئات الوسطى بعبارة أدق. هذا عن انحيازهم الاجتماعي.

ب- إن كثيرين من المشتغلين بعلم الاجتماع في وطننا، ينتمون إيديولوجيا إلى الاتجاهات المثالية المحافظة، وهي تميل إلى مقاومة محاولات تغيير الوضع القائم تغييرا جذريا، ومن ثم لا تفيد كثيرا في محاولة تقديم تحليل اجتماعي نافذ.

ج- إن هذين الأمرين يؤثران في أنشطة المشتغلين بالعلم، سواء في التدريس أو البحث على النحو التالي:

- إن الكثيرين يخفقون في اختيار موضوعات، للدراسة والبحث، ذات معنى وترتبط بهموم الإنسان العربي الأساسية.
- إن طريقة طرح مشكلات الدراسة والبحث تأتي خاطئة في أغلب الحالات.
- إن التصميم المنهجي يجيء معيبا ويتعثر تنفيذ خطط البحث.

د- إن ثمة هوة واسعة، ويمكن أن نقول غير معبورة الآن، بين عمل المشتغلين بالعلم وناتج جهدهم من جهة، والسياسة الاجتماعية والعمل الاجتماعي من جهة أخرى.

هـ- إننا لا ننتج علما حقيقيا، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصر."[86]

ويتابع د. محمد عزت حجازي قائلا: "والأمر الذي لا يخطئة التحليل الموضوعي لانحياز المشتغلين بعلم الاجتماع في المنطقة العربية، هو أن العلم نشأ "تبريريا" للنظام القائم الذي كانت، ومازالت، تسيطر علية شرائح من شبه الإقطاع والبرجوازية الكبيرة والمتوسطة، بل ومحافظا عليه مدافعا عنه.

---

[86] - محمد عزت حجازي: "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي"، "نحو علم اجتماع عربي": (مؤلف جماعي)، ص 15.

فقد نشأ العلم منصرفا إلا في النادر، عن التحليل الاجتماعي النافذ لهموم المجتمع الكبرى والمشكلات الاجتماعية : الفقر والأمية والمرض، والاستغلال الطبقي، وما إليها (...). تحول معظم المشتغلين في علم الاجتماع إلى ''مفكرين بأجر''، يبحثون ويدرسون ويكتبون، في حدود ما يطلب منهم، ويؤجرون عليه. وتردى بعض منهم في الغفلة بدون قصد. وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازية والوصولية، فتحولوا إلى موظفين للسلطة، أو أدوات للسيطرة الأجنبية". [87]

2- تحليل ونقد

إن السوسيولوجي محمد عزت حجازي يعلل انحياز المشتغلين في علم الاجتماع في الوطن العربي، بكون هذا "العلم نشأ تبريريا للنظام القائم"، بل ومحافظا عليه ومدافعا عنه"، وغاب عنه أو نسي أن أوجست كونت، وإميل دوركايم، أو تالكوت بارسونز، وغيرهم من المؤسسين والرواد، هم الذين شرعوا لهذا الانحياز ومارسوه. ألم تكن وضعية أوجست كونت تدعو إلى الإصلاح في إطار النظام البرجوازي الناشئ في فرنسا ؟

ألم يعمل إميل دوركايم على تطوير وتهذيب النظرية الاجتماعية الوضعية، والوصول بها إلى أعتاب الوظيفية ؟

---

[87] - محمد عزت حجازي، "الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي"، (المرجع السابق)، ص17-18.

ألم يستلهم تالكوت بارسونز الأمريكي أعمال أوجست كونت، وإميل دوركايم، وغيرهما، ثم أرسى قواعد المذهب الوظيفي الذي ينظر للنظام الاجتماعي الأمريكي، ويدافع عنه ؟

بل لا يسع علم الاجتماع الغربي إلا أن يكون مدافعا أو مؤيدا، بطريقة أو أخرى للنظام القائم، ولقد أنشئ وتأسس لهذه الغاية. وعلم الاجتماع الراديكالي أو الاشتراكي الماركسي، كان يقوم بالوظيفة نفسها في روسيا والمعسكر الاشتراكي، بينما كان مهمشا ومنبوذا في دول المعسكر الرأسمالي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن نقد الدكتور محمد عزت حجازي لظاهرة الانحياز الاجتماعي للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي، لا أساس له من الناحية العلمية أو المنطقية.

وفيما يتعلق بالنقطة الثانية التي تشير إلى الاختيارات الإيديولوجية، يقول د. محمد عزت حجازي أيضا:

"وكان طبيعيا أن ينطلق رواد علم الاجتماع الأكاديمي في مصر والمشرق العربي بخاصة، مما انتهت إليه الوضعية الفرنسية، التي نعدها رد فعل معاكسا لفلسفة التنوير الثورية... فالوضعية تقف موقفا إيجابيا قبوليا من النظام القائم، وترى أن الاستقرار هي الحالة الطبيعية للمجتمع، ولهذا ترفض الصراع الاجتماعي وتقاومه.

ومع بداية الاختراق الثقافي الأجنبي والأمريكي بخاصة للمنطقة العربية عند منتصف القرن، شاع السير في الاتجاه الوظيفي، وهو اتجاه تطرف في التجريد إلى حد أن أتباعة يتكلمون عن مجتمع لا يوجد في الواقع، ولم يوجد في التاريخ، يقدمون للناس معطى غير قابل للمناقشة ولا التحليل ....متكاملا متجانسا ... فرفضوا أفكار الخلل الاجتماعي وصراع الطبقات، وحتمية التغيير، وربما الثورة في بعض الحالات(...).

وكان طبيعيا أن تجد الإمبريقية المتطرفة الأرض خصبة، والمناخ ملائما، والظروف مواتية في المنطقة العربية في منتصف القرن العشرين(...).

يبقى من الاختيارات الإيديولوجية الرئيسية المؤثرة؛ الاتجاه النقدي اليساري... وتنطلق أغلب فصائل هذا الاتجاه من مقولات فلسفية مادية، وتنحو منحى تاريخيا في الدراسة الاجتماعية. وفي مواقفها السياسية ترفض الوضع القائم، وتطرحه للتحليل وتدعو إلى تجاوزه."[88]

من خلال قراءة متأنية لمضمون هذه النصوص، ندرك مدى النقد الذي يوجهه الدكتور محمد عزت حجازي لرواد علم الاجتماع العربي في مصر وبلدان المشرق، وكذلك السوسيولوجيين الذين أتو من بعدهم، بسبب اختياراتهم الإيديولوجية التي انطلقت من المدرسة الوضعية الفرنسية، وانتهت بالمدرسة الوظيفية الأمريكية، وكلتا المدرستين تهدف من حيث تناول

---

[88] - محمد عزت حجازي، "نحو علم اجتماع عربي"، ص 19- 21.

الأوضاع والمشاكل الاجتماعية، إلى الإصلاح في إطار النظام القائم، والمحافظة على الاستقرار والانسجام. وهذا يفسر ظهور الخدمة الاجتماعية كوسيلة لإعادة التكيف وقبول النظام الاجتماعي السائد.

بيد أنني أتساءل في هذا الصدد وأقول: هل كان في مقدور هؤلاء الرواد السوسيولوجيين العرب أن ينجزوا أحسن مما أنجزوه في هذا المجال، والحالة أنهم تلاميذ منبهرون ومقلدون وتابعون لأساتذتهم الغربيين في علم الاجتماع؟

وإذا كان هذا العلم يحمل في باطن وجوهره، وأساسه البنيوي مقومات ومستلزمات التكيف مع النظام القائم والحاكم، والواقع الاجتماعي السائد، وكانت تلك هي الوظيفة التي أداها ولازال يقوم بها إلى الآن، فإن أي محاولة لتغيير هذا التوجه الجوهري والبنيوي لعلم الاجتماع تبوء بالفشل الذريع، وهو ما آل إليه الاختيار الإيديولوجي للاتجاه النقدي اليساري.

إن مؤسسي علم الاجتماع، أرادوا به إصلاح المجتمع في إطار النظام القائم، وقعدوا نظرياته ومنهجه انطلاقا من الرؤية العضوية البنائية والوظيفية، أما الذين اختاروا الإيديولوجية الثورية (ماركس، إنجلز) وغيرهما، لم

يكونوا من مؤسسي علم الاجتماع. ولذا فإن النظريات الاجتماعية الماركسية واليسارية لم يكتب لها الاستمرار والصمود.

3- تعليل الأزمة

وفيما يتعلق بالنقطة الخامسة التي تحمل عنوان "محاولة لتفسير الأزمة"؛ حيث يتساءل الدكتور محمد عزت حجازي قائلا: "بما يمكن أن تفسر الأزمة إذن؟" ويقصد أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، سأنقل نصا يشير فيه هذا الدكتور إلى بعض الأسباب الرئيسة التي أدت إلى ظهور هذه الأزمة واستفحالها.

"وبسبب تخلف الواقع العربي عن واقع الحضارة الأوربية الغربية، ولارتباط الرأسمالية العربية بأصول ريفية وإقطاعية رجعية، فقد جاء الفكر الاجتماعي العربي خاليا من الملامح الليبرالية... وبعيدا جدا عن راديكالية الفكر المادي التاريخي في أوربا الغربية.

والعناصر المفكرة في اتجاة ليبرالي علماني في الوطن العربي، وهي نادرة، ظلت منذ نشأتها منذ العشرينيات من هذا القرن، حركة فوقية بدون أساس طبقي، وبدون قدرة على التأثير بالتالي ...كما لم تكن حركة ثورية حقيقية. أي أن أزمة علم الاجتماع في المنطقة العربية، تبدأ من نقطة ظهور العلم ذاتها. فمنذ نشأته في العشرينات من القرن الحالي، ولانحيازه إلى

جانب مصالح عناصر طفيلية...قبل علم الاجتماع الواقع الاجتماعي كمعطى غير قابل للمناقشة... وأخفق بالتالي في الإسهام في تحقيق التقدم الاجتماعي. بل ولم يسهم في تطوير نفسه إلى علم حقيقي.

أما الاتجاة النقدي فلم يكن المناخ مهيأ لتقبله ... وظل الحال كذلك حتى السنوات العشر الأخيرة، حين بدأ طرح الاتجاه المادي التاريخي النقدي... دب بعض الحيوية في علم الاجتماع."[89]

في مطلع هذا النص حيث يقول الدكتور محمد عزت حجازي: "وبسبب تخلف الواقع العربي... فقد جاء الفكر الاجتماعي العربي خاليا من الملامح الليبرالية... وبعيدا عن راديكالية الفكر المادي التاريخي".

يعيب هذا الباحث السوسيولوجي على الفكر العربي الاجتماعي، كونه نشأ وتطور دون تبنيه واعتماده لليبرالية أو لراديكالية الفكر المادي التاريخي، وكأنه يتصور الليبرالية الأوربية، أو الفكر المادي التاريخي، لباسا يلبس كما يلبس الإنسان قميصا. إنه يغفل أو يتغافل عن السنن والقوانين الاجتماعية التي يخضع لها تطور المجتمعات.

ذلك أن الليبرالية كفكر وفلسفة ونظام، لم تسد وتهيمن على المجتمعات الأوربية، إلا بعد أن قطع الفكر الأوربي أشواطا ومراحل تاريخية، وخاض

---

[89] – محمد عزت حجازي، "نحو علم اجتماع عربي"، ص 33.

صراعات مريرة عبر قرون من الزمن. والأمر نفسه في ما يتعلق بالفكر المادي التاريخي. فلا يمكن القفز على هذه العوامل والشروط، واختزال تلك المراحل بغية تحقيق الليبرالية أو الاشتراكية. في مجتمع غير المجتمع الأوربي، إلا إذا كان هذا المجتمع يقوم على قواسم مشتركة بينه وبين المجتمعات الأوربية من حيث الدين والتاريخ والثقافة، كما هو الحال مثلا بالنسبة لروسيا والأمريكيتين، وغيرها من الدول ذات الثقافة المسيحية.

ويمكن لتلك المراحل أن تختزل أو تلغى أي: لا تعتبر ضرورية ولازمة بالنسبة لمجتمع له القدرة على التطور والتقدم والتنمية. ولا توجد بينه وبين المجتمعات الغربية قواسم مشتركة من حيث الدين والثقافة والتاريخ؛ مثل المجتمع الماليزي، أو المجتمع التركي، فإنهما قد حققا إنجازات كبيرة على المستوى العلمي والتكنولوجي والاقتصادي بدون تبني الليبرالية بالمفهوم الأوربي، ولا التفات إلى الفكر المادي التاريخي، بل لم يعملا على إحداث قطيعة مع الإرث الديني والتاريخي والحضاري، لعدم وجود صراع لديهما بين الدين الذي هو الإسلام والعلم. كما أن معظم الدول الأسيوية: اليابان والصين وسنغافورة وكوريا... أصبحت منافسة للدول الغربية، بل تتحداها مع أنها لم تقم قطيعة نهائية مع تراثها وعقائدها وثقافتها وتاريخها.

والخلاصة أن تبني الليبرالية الغربية، أو الاشتراكية، أو المادية التاريخية التي عرفت في أوربا، وإقامة القطيعة بين الدين والهوية والماضي، ليس شرطا لازما لتحقيق التنمية والتقدم.

ثم يقول باحثنا السوسيولوجي محمد عزت حجازي: "والعناصر المفكرة في اتجاه ليبرالي علماني في الوطن العربي، وهي نادرة، ظلت منذ نشأتها منذ العشرينيات من هذا القرن، حركة فوقية بدون أساس طبقي، وبدون قدرة على التأثير بالتالي...كما لم تكن حركة ثورية حقيقة..."

إن كاتبنا ينتقد النخبة المثقفة العربية ذات التوجه الليبرالي، والعلماني لكونها ظلت حركة فوقية بدون أساس طبقي، وبدون قدرة على التأثير. إن هذا النقد يعبر في نظري عن ضعف كبير في الرؤية العلمية والواقعية للمعطيات الاجتماعية، والثقافية العربية. إذ كيف يتسنى للعلمانيين واللادينيين العرب، ولو كانوا يعدون بالآلاف أن يقيموا أساسا طبقيا؛ يعني أن يعملوا على أن يكون أفراد الطبقة الكادحة من العمال والفقراء، وهم يشكلون غالبية أعضاء المجتمع العربي، متشبعين بأفكارهم اللادينية، ومستعدين لإقامة القطيعة مع تراثهم الديني والثقافي وعاداتهم الاجتماعية.

وهذا يتعذر أو يستحيل وقوعه، لأن الطبقة الكادحة التي تتبنى المشروع العلماني الغربي، ينبغي أن تمر تاريخيا بظروف مماثلة لما مرت به الطبقات الكادحة في أوربا، أو تكون محرومة من تراث ديني وثقافي متين، كالتراث العربي الإسلامي، يمنعها من الانسلاخ منه والذوبان في تراث علماني مادي يتعارض مع هويتها وثوابتها.

وقوله "إن العناصر المفكرة في الاتجاه العلماني... لم تكن حركة ثورية حقيقية"، يفيد أن أي إصلاح اجتماعي أو نشاط ثقافي سياسي، يهدف إلى تغيير المجتمع، ينبغي أن يمر ويمارس من خلال "ثورة حقيقية". ولا شك أن هذه الثورة المنشودة، ينبغي أن تقتدي بالثورة الفرنسية لسنة 1789، أو الثورة البلشفية الروسية سنة 1917، أو ما يشبههما من الثورات التي تقطع الصلة بالماضي، وتثور على كل ثوابت التراث والمجتمع. وهذا ما يستبعد حصوله في المجتمعات العربية.

وخير دليل على ذلك؛ ثورة الربيع العربي، التي مهما كانت أسبابها ودوافعها، وهل كانت تلقائية أم مفتعلة ومدبرة، فإنها لم تؤد إلى القطيعة مع التراث العربي الإسلامي، ولا إلى خلخلة وتفكيك ثوابته أو الشك في جدواه، بل اعتمدت عليه في مظاهرها وتجلياتها ووجدانها. وهذا ما أكده الباحثون والدارسون المتخصصون في دراسة وتحليل هذه الثورة. والغريب أن السوسيولوجيين العرب من زملاء الدكتور محمد عزت حجازي، اعترفوا بأن ثورة الربيع العربي تجلى فيها النفس الإسلامي، ونفس الهوية الدينية والثقافية الأصلية، وتعجبوا من كونهم لم يتنبؤوا بحدوثها، ولم يسهموا في تحريكها وتنشيطها، والحالة أنهم لطالما انتظروا حدوث ثورة عربية قوية وعارمة كهذه. لكنها حدثت دون إرادتهم وباغتتهم بطريقة صادمة !!.

إن القارئ لتحليلات السوسيولوجيين العرب المتعلقة بهذه الثورة يكتشف مدى الحسرة والانتكاسة النفسية والفكرية لهؤلاء، إذ لم يكونوا مشاركين في هذا الحدث الاجتماعي والسياسي لا فكريا، ولا شخصيا، مما يؤكد ما أشرت إليه قبل قليل، من أن المفكرين والسياسيين العلمانيين يصعب عليهم الالتحام بالطبقات الفقيرة في المجتمعات العربية، والتأثير فيها، بله إقناعها بجدوى الأطروحات العلمانية والإلحادية، ويثبت أيضا الفوقية والنخبوية المتعالية لحركة الاتجاه الليبرالي العلماني.

في النصف الثاني من النص المقتبس، يعقد باحثنا السوسيولوجي مقارنة بين علم الاجتماع العربي المنحاز إلى النظام القائم، وعلم الاجتماع العربي ذي الاتجاه النقدي والمادي التاريخي، حيث أن الأول عمل من خلال نشاطه وإنتاجه العلمي، على قبول الأمر الواقع والوقوف إلى جانب النظام السياسي، في حين "دب بعض الحيوية في علم الاجتماع حين طرح الاتجاه المادي التاريخي النقدي".

وللقارئ الناقد أن يتساءل: ما هي حصيلة الاتجاه المادي التاريخي النقدي في علم الاجتماع العربي، بعد مرور أكثر من أربعة عقود ؟

هل أسهم هذا الاتجاه في نشر الوعي وإغناء الثقافة العربية، وعمل على تطويرها؟ وما موقعه داخل مجموعة من التغييرات والأحداث السياسية

والاجتماعية، التي داهمت الشعوب العربية، وأثرت في بنيتها وهياكلها المادية والمعنوية ؟

هل استطاع الفاعلون السوسيولوجيون العرب من أصحاب هذا الاتجاه النقدي، أن يلتحموا فعلا بالطبقات الفقيرة، ويتواصلوا ميدانيا مع العاطلين والمهمشين والمحتاجين ؟

إن الواقع العربي يجيب سلبا عن هذه الأسئلة، مما يثبت أن هؤلاء الفاعلين السوسيولوجيين ليس لهم حضور يذكر في أوساط الطبقات الشعبية التي سودوا آلاف الصفحات بالحديث عنها، وأقاموا الندوات والمؤتمرات من أجلها.

إن الخلل كبير جدا وبنيـوي معقد. كما أن الأرضية الاجتماعية والثقافية العربية، لا تستجيب لمشاريع وخطابات هؤلاء السوسيولوجيين، تلك التي قد تبدو أحيانا أكثر طوباوية من اللازم. ويختتم الدكتور محمد عزت حجازي مقاله بتقديم مجموعة من النقاط الأساسية والإستراتيجية، التي ينبغي الاعتماد عليها في معالجة أزمة علم الاجتماع العربي، منها قوله :

"وعلى المستوى الإستراتيجي مطلـوب منـا:

أولا: أن نخرج علم الاجتماع من التزامه بخدمة شرائح الرأسمالية وشبه الإقطاع، وننحاز صراحة إلى جماهير الشعب: الفلاحين والعمال (...)

ثانيا: أن نختار منطلقا إيديولوجيا قادرا على أن يساعدنا في أداء عملنا بكفاءة، وفي تصورنا أن الاتجاه الصراعي والمادي التاريخي يلائمنا أكثر من غيره.

ثالثا: أن نسير على طريق إنهاء حالة الاغتراب عن واقعنا وتراثنا، وأن نتخلص من النقص والنظرة القاصرة، اللذين نشعر بهما إزاء التراث العالمي(...)

ومطلوب منا رابعا: أن يكون ما ننجزه بديلا لما يوجد عندنا وعند الغير.

وليس معنى هذا أنه لكي تحل أزمة علم الاجتماع، فإن علينا أن ننتظر حتى تحل أزمة المجتمع (...)

المطلوب لتجاوز الأزمة، هو جهد جماعي راديكالي يعالج الأزمة من جذورها. أما إذا التزمنا بأساليب التفكير والعمل السائدة الآن، فلن نستطيع وقف انهيار العلم والوطن العربي أكثر.

قلنا في البداية؛ إن أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي هي من مسؤولية مجتمع المشتغلين بالعلم، بل مسؤولية المجتمع بأكمله، ولهذا فإن تجاوزها لا يمكن أن يتحقق بجهد فرد أو أفراد، وإنما يتم بحركة عامة."[90]

في النقطة الأولى، يدعو الدكتور محمد عزت حجازي إلى تخليص علم الاجتماع من التزامه بخدمة الرأسمالية، وهذا مطلب صعب المنال أولا؛ لأن السوسيولوجي سواء كان في دولة متخلفة أو متقدمة، إنسان يحتاج مثل باقي الناس، إلى دخل مادي يعيش منه. وثانيا لأن علم الاجتماع كان ولم يزل، في خدمة الدولة والسياسة الرسمية، وإذا اطلعنا على حياة معظم علماء الاجتماع في أوربا وأمريكا، بدءا من أوجست كونت ودوركايم، نجد أنهم كانوا دائما في خدمة السياسة القائمة، ومؤسسات الدولة المعنية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولا يستثنى في هذا الشأن علم الاجتماع الاشتراكي في روسيا أو الصين، أو دول شرق أوروبا.

ومن هنا فإن قول الدكتور حجازي؛ "وننحاز صراحة إلى جماهير الشعب من الفلاحين والعمال"، كلام غير واقعي، ولا وجود له إلا في الخطب والندوات. وكذلك قوله في النقطة الثانية؛ "أن نختار منطلقا إيديولوجيا يساعدنا في عملنا وفي تصورنا، إن الاتجاه الصراعي والمادي التاريخي يلائمنا."، قول لا ينبني على أسس واقعية ومنطقية، لأن الاتجاه الصراعي

90 – محمد عزت حجازي؛ "نحو علم اجتماع عربي"، ص 42- 43.

المادي لم يفلح المجتمعات التي أفرزته، فكيف نتصور نجاحه وتطبيقه في مجتمعات تحكمها مكونات ثقافية وسياسية ودينية مغايرة تماما.

وفي النقطة الثالثة، يشير إلى أمر دقيق وخطير، وهو العمل على إنهاء حالة الاغتراب عن واقعنا وتراثنا، وأن ما ينفعنا من الآخر هو ما يسلم من تأثير المركزية الأوربية.

إن الاغتراب الذي تعيشه السوسيولوجية العربية، تولد عن تصورات السوسيولوجيين العرب أنفسهم، وعن موقفهم من التراث العربي، حينما أقاموا القطيعة بينهم وبين الثقافة والحضارة والهوية الدينية. ولا يرتفع هذا الاغتراب إلا بالرجوع إلى التراث، ومد جسور التواصل مع الموروث العلمي والفكري للأمة العربية والإسلامية.

وما أظن أن السوسيولوجيين العرب يستطيعون التخلص من مواقفهم المتصلبة، ونهج منهج المرونة والموضوعية والواقعية. أما المركزية الأوربية فلا سبيل إلى التحرر من قبضتها خاصة فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، إلا بالثورة على هذه العلوم، والعمل على تأسيس علوم اجتماعية بديلة، تنطلق من الواقع العربي، وتستلهم تراثه ومعطياته المادية والمعنوية.

ويختتم المقال بقوله: "إنما المفروض أن نمارس، نحن المشتغلين بعلم الاجتماع، عملين في آن واحد: عملا فكريا لتخليص العلم من عقمه، وعملا سياسيا للتحرك بمجتمعنا على طريق حل أزمة تخلفه وتبعيته.

المطلوب لتجاوز الأزمة؛ هو جهد جماعي راديكالي يعالج الأزمة من جذورها. أما إذا التزمنا بأساليب التفكير والعمل السائدة الآن، فلن نستطيع وقف انهيار العلم والوطن العربي أكثر.

قلنا في البداية؛ إن أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي هي من مسؤولية مجتمع المشتغلين بالعلم، بل مسؤولية المجتمع بأكمله، ولهذا فإن تجاوزها لا يمكن أن يتحقق بجهد فرد أو أفراد، وإنما يتم بحركة عامة"

في هذا النص الأخير ركز الدكتور عزت حجازي للخروج من الأزمة على ضرورة ممارسة العمل الفكري لتخليص العلم أي علم الاجتماع العربي من عقمه، وهذه خطوة أساسية وإيجابية على طريق معالجة أزمة علم الاجتماع العربي، كما أن قولة تخليص العلم من عقمه، اعتراف بين وصريح بعقم هذا العلم.

نعم إنه مصاب بالعقم لعدة أسباب، تناولها بالنقد والتحليل، السوسيولوجيون الذين اجتمعوا في ندوة تونس سنة 1985، والتي من بينها؛ أن هذا العلم، خلال عقود طويلة لم ينجب نظرية اجتماعية عربية

واحدة!!، تصلح دليلا، أو أداة لفهم المجتمع، وتحليل بعض ظواهره الاجتماعية. ومنها أيضا؛ أن هذا العلم مستورد بشكله ومضمونه من أوربا وأمريكا، مما جعله غير مفيد أو غير صالح للاستعمال والممارسة داخل المجتمع العربي، إلى غير ذلك من الأسباب التي جعلته يصاب بالعقم.

ثم إن قوله: "إن أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي مسؤولية مجتمع المشتغلين بالعلم، بل مسؤولية المجتمع بأكمله"، كلام ينطوي على شيء من المجازفة والمبالغة، لأن ربط أزمة علم الاجتماع العربي بمسؤولية السوسيولوجيين العرب تعليل منطقي إلى حد ما، لكن توسيع دائرة هذه المسؤولية لتشمل المجتمع برمته، لا يخلو من المبالغة والميل عن الصواب، لأن المجتمع العربي، في عمومه، لا علاقة له بعلم الاجتماع ولا علم النفس ولا البيولوجيا... باعتبارها تخصصات علمية.

نعم قد يصدق هذا الحكم على المجتمع الأوربي الذي يعرف منذ بضعة عقود، أزمة بنيوية في علم الاجتماع، والتي كتب حولها كثير من علماء الاجتماع المعاصرين، أذكر منهم على سبيل المثال؛ عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون، صاحب كتاب "أزمة علم الاجتماع"، وقبله عالم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر صاحب كتاب؛ "أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة".

ومن المفارقات العجيبة، حسب اطلاعي واستنتاجاتي، أن السوسيولوجيين العرب الذين، كما أقر بذلك غير واحد منهم، لم يؤسسوا بعد علم الاجتماع

العربي، يعتبرون هذا العلم المخلص الوحيد للمجتمعات العربية، من كل أزماتها ومشاكلها الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والسياسية، في حين أن علماء الاجتماع الغربيين من الرواد والمؤسسين، وغيرهم من المنظرين السوسيولوجيين، لم يذهبوا هذا المذهب، ولم يعتبروا علم الاجتماع، العلم المخلص من الأزمات والمشاكل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، التي عانتها الشعوب الأوربية قبيل الثورة الفرنسية وبعدها. وإنما يربطون تغلب أوربا على أزماتها ومشاكلها واضطراباتها، بعوامل سياسية وعلمية وفكرية واقتصادية، لا دخل لعلم الاجتماع فيها، حيث إن هذا الأخير يعتبر من نتائج النهضة العلمية والفكرية، والاقتصادية، والسياسية الأوربية، وليس من أسبابها.

إن مشروع أوجست كونت بأكمله، كان يهدف إلى إصلاح المجتمع في إطار ما هو كائن، أي في إطار المجتمع الفرنسي وقتئذ. ثم إن هذا المجتمع كغيره من المجتمعات الأوربية، كان قد قطع أهم الأشواط والمراحل في طريق النهضة، والتقدم العلمي والسيادة السياسية، بحيث لو افترضنا عدم وجود أوجست كونت، وسان سيمون وغيرهما، أو عدم وجود علم الاجتماع أصلا، لما أثر ذلك سلبا ولا إيجابا في مسيرة النهضة الأوربية. وهذا هو الرأي الصحيح فيما يخص هذه النقطة المفصلية والمحورية، بل إليه يذهب كثير من النقاد السوسيولوجيين الغربيين المعاصرين.

وإذا صح هذا المعطى، فإني أدعو السوسيولوجيين العرب لإعـادة النظر في تصوراتهم وتمثلاتهم لعلم الاجتماع العربي، وإشكالياته، ويتحلوا بمنطق العلم والموضوعية والواقعية.

الفصل الثالث

علـم الاجتمـاع الإسلامـي

تمهيـد

رأينا في الفصول السابقة كيف أن علم الاجتماع العربي منذ نشأته مع بداية مرحلة الاستعمار وإلى الآن، لم يعكس في إنتاجه ومسيرته العلمية، واقع المجتمعات العربية، ولم يعمل على تنميتها أو تطويرها؛ كما لم يؤسس نظريات اجتماعية تعبر عن هذا الواقع، وتستجيب لحاجاته، وتستعمل كأدوات لفهم وتأطير البنى الاجتماعية العربية. وإنما اعتمد في ممارسته ونشاطه النظري والميداني على نظريات ومناهج جاهزة مستوردة من الخارج؛ منها ما هو ليبرالي، ومنها ما هو اشتراكي. وكانت الحصيلة العلمية؛ ركام من التأليف والمقالات، والأبحاث، وجهود سنوات وعقود من الأبحاث والدراسات ذهبت سدى، وسجالات عبر الأقلام، بين ممثلي المدارس والتيارات، والإيديولوجيات السوسيولوجية المختلفة.

وكان لأزمة حزيران السياسية سنة 1967 وماتلاها من الأزمات الاجتماعية، والاقتصادية، وقع أليم في نفوس المسلمين لاسيما المثقفين منهم. وبدا للسوسيولوجيين العرب، أن الواقع العربي يزداد تأزما وضعفا بل دخل في النفق المسدود.

ومع مطلع السبعينيات بدأت رياح الصحوة الإسلامية تهب على العالم الإسلامي تحمل معها آمال الخلاص والتجديد والإحياء، وساعد على ذلك ظهور الثورة الإسلامية في إيران، مما جعل دماء التراث الإسلامي تتحرك وتتجدد بعد جمود طويل. فطفق الكتاب والباحثون الملتزمون من ذوى الغيرة الدينية، يتناولون الواقع العربي بالدراسة والبحث، وتقديم الحلول للمعضلات التربوية والاجتماعية والاقتصادية. وقد كان لمصر قصب السبق في هذا الميدان، وذلك لأن الصحوة الإسلامية انبثقت في أرضها أولا، ثم انتشرت في باقي بلدان العالم الإسلامي، وهكذا بدأت مكتبات العالم العربي تمتلىء بالكتب، والرسائل، والأبحاث الإسلامية المتعلقة بجميع مجالات الحياة الاجتماعية، والثقافية، والتربوية، والدينية، وكثرت المحاضرات والندوات والمؤتمرات التي تمحورت حول أوضاع المسلمين في العالم وسبل علاجها.

وفي خضم هذا الوضع الجديد ظهر علم الاجتماع الإسلامي وقدم نفسه مشروعا أصيلا وبديلا عن علم الاجتماع الغربي المنتكس.

إن البديل الإسلامي في علم الاجتماع يقدم الإطار المرجعي الكفيل بتوجيه دراسات وأبحاث علم الاجتماع بما يحقق أهدافة وغاياته على أحسن وجه.

يقول ميلود سفاري: "حدد الإسلام المعالم الكبرى للمجتمع النموذجي، ورسم الخطوط العامة لقواعد السلوك فيه، ونظم معيشة الناس بما فصل

فيها من الحلال والحرام، وبما أقره من الموروث عن المجتمع ما قبل الإسلام من علاقات ونظم اجتماعية، وبما استحدثه مما لم يكن معروفا ولا مألوفا أن يوافق الفطرة، وتنبيهه إلى النظم والقوانين التي تحكم التغير الاجتماعي وأسباب الركود والنمو، وعوامل التقدم والانحطاط في المجتمعات الإنسانية، الشيء الذي يمكن الدارسين من استلهام هذه القوانين في كل عصر ومصر، وبما يخدم مجتمعاتهم ويصونها من الزلل ويقيها من الانحراف."[91]

ويرى ضياء الحق سردار أنه إذا نظرنا إلى العلوم الاجتماعية، ومنها علم الاجتماع، بمنظور حضاري آخر مركزه الإسلام؛ "فسَتُنتج لدينا مواجهات ومحددات متميزة أخرى تحدد لنا حقيقة وكيفية المعرفة إسلاميا أي؛ الممكن بمستحسنه ومستهجنه، والواجب بأولوياته، وغير الممكن أصلا، من وجهة النظر الإسلامية العالمية، كما تقرر مصادر وحدود ونمط الفكر والبحث وتوجهاتها المختلفة. ومن ثم يتم تحديد نوع المجتمع المراد بناؤه، وما دام هذا النظام العقدي الموجه ثابتا، وأساسه الوحي الإلهي، فإن إطاره المعرفي يقي من المزالق والمتاهات العقدية، والفكرية، والسلوكية، بتحديده عن بصيرة، ما لا يمكن معرفته، ويلبي الاحتياجات والمتطلبات المجتمعية بتحديد ما يجب معرفته."[92]

---

[91] - فضيل دَليو ومؤلفون آخرون، "علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل"، دار المعرفة، قسنطينة، 1966، ص 111.

[92] - المرجع نفسه، ص 112.

إن تأسيس علم الاجتماع الإسلامي جاء نتيجة للوضعية العقيمة التي انتهى إليها علم الاجتماع العربي المستغرب، ووريث ثقافة المستعمر والمُغرِّب والمُعولم الأجنبي. كما تمخض من جهة أخرى، عن المناخ الثقافي والفكري المتولد عن ظاهرة الصحوة الإسلامية ذات الأبعاد الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والتربوية، والتي ما كان لها أن تستثني من مجالات اهتماماتها موضوع الفكر الاجتماعي.

لقد حظي اتجاه التأصيل بعدد كبير من الدراسات والأبحاث التي تعرضت بالنقد لواقع علم الاجتماع في المجتمعات العربية والإسلامية، كما اهتمت به مؤسسات علمية وأكاديمية، ومنها جامعة الأزهر، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. كما أنشأت الندوة العالمية للشباب الإسلامي لجنة للتأصيل الإسلامي للعلوم عام 2003.

1- أسباب فشل النموذج الغربي في علم الاجتماع

أجمع الباحثون في علم الاجتماع الغربي، أن هذا العلم قد دخل مرحلة الأزمة العلمية والنظرية، بدءا من عقد الستينيات من القرن الماضي[93]. ولهذه الأزمة أسباب كثيرة من بينها، حسب ما ذهب إليه كثير من النقاد

[93] - من السوسيولوجيين المعاصرين الذين تناولوا موضوع علم الاجتماع، أذكر على سبيل المثال: ألفن جولدنر (أمريكي)، في كتابه: "أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة"، ورايمون بودون (فرنسي) في كتابه: "أزمة علم الاجتماع"، وكتب السوسيولوجي جيوفاني بوسينو: "نقد المعرفة في علم الاجتماع"، حيث تناول بعض معالم الأزمة المعرفية في علم الاجتماع، وغير هؤلاء كثيرون.

السوسيولوجيين، أن النظريات الاجتماعية الكلاسيكية التي وضعها المؤسسون والرواد الأوائل؛ أوجست كونت، وإميل دوركايم، وماكس فيبر وغيرهم، قد استنفذت قوتها، ولم تعد قادرة على الاستجابة لتطورات البنى والأوضاع الاجتماعية المعاصرة، كما أن النظريات الاجتماعية الوظيفية أو النقدية الراديكالية، التي ازدهرت فيما بعد ضعفت هي الأخرى.

وإذا كان علم الاجتماع الغربي بشهادة أهله، قد عرف في العقود الأخيرة انتكاسات على مستوى التنظير، والمنهجية، وعلى مستوى مسايرة الواقع الاجتماعي المتغير والمتطور، فإن علم الاجتماع في العالم العربي القائم على التبعية والتقليد، قد تأثر ببعض مظاهر وانعكاسات الأزمة المشار إليها، بالإضافة إلى معاناته الذاتية والداخلية، بسبب القطيعة القائمة بينه وبين الواقع العربي، الذي لا ينعكس بطريقة إيجابية وعلمية في أبحاثه ودراساته.

وفيما يلي، سأعرض أبرز المعايير التي يقوم عليها علم الاجتماع الغربي، تلك التي شكلت أهم الدوافع والأسباب التي أدت إلى بلورة وقيام علم الاجتماع الإسلامي:

أ ـ الصبغة المادية: لقد تأسس علم الاجتماع الغربي على أسس فلسفية مادية، ترفض كل ما له علاقة بالسماء من غيبيات وتصورات دينية.

وذهب إميل دوركايم إلى أن رفض الميتافيزيقيا هو المبدأ الأول لعالم الاجتماع.

ب ـ الاقتصار على منهج البحث التجريبي: وهو المنهج الذي لا يفرق بين الإنسان والمادة الجامدة، مما نتج عن تطبيقه كثير من الأخطاء والانحرافات فيما يتعلق بحقيقة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية.

ج ـ تعبير النظريات الاجتماعية عن الرؤى الخاصة لأصحابها: مما نتج عنه اختلاف النظريات والتصورات حول موضوع اجتماعي معين، بحيث يجتهد كل فريق في إثبات صحة نظريته وزيف النظريات الأخرى.

د ـ خضوع الفرد لجبرية الظواهر الاجتماعية: يتميز علم الاجتماع الغربي لا سيما الوضعي والوظيفي، بالاتجاه الجبري المطلق الذي لا يترك مجالا لحرية الإنسان، والذي يمثل عندهم مجرد "فقاعة تحملها أمواج التغيير الاجتماعي من مرحلة إلى مرحلة ومن حالة إلى حالة، دون أن يكون له أي تأثير". إن مفهوم العقل الجمعي عند إميل دوركايم يشير إلى أن الظواهر الاجتماعية كما يرى دوركايم، تتمتع بقوة قهرية، بحيث تعلو إرادتها إرادة الإنسان.

و ـ نسبية القيم: يذهب علماء الاجتماع إلى أن القيم الأخلاقية ليست ثابتة، وإنما تتغير مع الزمن، وتخضع لتغير الظواهر الاجتماعية

الخاضعة بدوها للعقل الجمعي. وتختلف كذلك القوانين والنظم السياسية والاجتماعية بتغير أوضاع المجتمع، فليس هناك ثبات البتة. ويتميز علم الاجتماع الغربي(الوضعي) بخاصية النسبية وعدم الثبات في كل شيء؛ في النظام وفي التقاليد، وفي القيم الأخلاقية، حيث اعتبروا الأخلاق، والقانون، والنظم، مجرد مظهر للجماعة تابع لها. وبما أن الجماعة لا استقرار لها ، نظروا إلى أن القيم كذلك لا ثبات لها . وهذا هو منطق الوضعية الدوركايمية فيما يتعلق بالقيم والأخلاق، وهو ما تبنته الوظيفية الأمريكية فيما بعد، بل هو منطق علم الاجتماع الغربي كله.

و في الحقيقة؛ إن القول بنسبية القيم إطلاقا، قد يؤدي إلى انهيارات أخلاقية عظيمة في المجتمع. وهذه المعايير التي تناثرت في كتب علماء الاجتماع الغربيين ، ولدت بعد ذلك ما عرف بأزمة علم الاجتماع الغربي التي يوجز "فضيل دليو" أهم مظاهرها فيما يلي:

"1- عدم الإجماع على تعريف مشترك لعلم الاجتماع، حيث كما نرى في كتب علم الاجتماع، نجد تعريفات هذا العلم مختلفة ما بين عالم وآخر ، فغيما يركز أحدهم على الفعل الاجتماعي، نجد الآخر يركز على الظاهرة الاجتماعية، بينما عالم ثالث يركز على البناء الاجتماعي.

2- عدم الاتفاق على طبيعة هذا العلم واهتماماته، وما الذي ينبغي أن يحتويه، وما الذي يكون ضمن اهتمامات علوم أخرى.

3- عدم الاتفاق على منهج لهذا العلم، فقد تعددت هذه المناهج من تاريخية، ومقارنة، وتجريبية، وإن كان قد تم الاستفادة من هذه المناهج حسب نوع الدراسة التي تتضمنها.

4- عدم الاتفاق على الأهداف القصوى لهذا العلم؛ هل تكون مجرد دراسات نظرية، أم إنه من الواجب أن يتم العمل على تطبيق ما يأتي من نتائج وتوصيات.

5- صعوبة تحديد المفاهيم، حيث تناول العلم العديد من المفاهيم والتي طرحت على شكل نظريات، وعلى الرغم من محاولة هذه النظريات لشرح هذه المفاهيم، إلا أنها غالبا تتهم بالغموض وعدم القدرة على الالتماس مع أرض الواقع، وتظل مفاهيم تجريدية لأبعد مدى.

6- عدم الاتفاق على الوحدة الأولية أو الأساسية التي تمثل منطلق الدراسة لهذا العلم. هل تكون هذه الوحدة الفرد، أو الأسرة، أو الاتحادات الاجتماعية؛ مثل العشيرة، والقرية، والمدينة، والدولة.

7- مواجهته لمشكلة الموضوعية، وهي من أكثر الأزمات التي واجهت هذا العلم ، فبينما يدعو العلماء إلى أهمية الموضوعية، نجدهم أول من يخالف هذا الشرط، بحيث لم يستطيعوا الفصل بشكل تام، ما بين خلفياتهم

الثقافية، والسياسية، وتوجهاتهم الاقتصادية، وبين ما يتم طرحه من نظريات.

8- العجز عن اكتشاف قوانين اجتماعية؛ فقد طرح التوصل إلى قوانين اجتماعية كأحد أهداف هذا العلم، وعلى الرغم من ذلك ومع مرور هذه السنوات لم يتم التوصل لإحداها.

9- عدم وجود نظرية تحقق إجماعا أو شبه إجماع بين العلماء، ونستدل على ذلك من خلال تعدد هذه النظريات ما بين عالم وآخر، وعدم الاتفاق على ما يأتي به هؤلاء ."[94]

هذه المظاهر التي شهدها علم الاجتماع الغربي، وهذا التخبط الذي وقع فيه علماؤه، جعل من الصعب الركون إلى هذا العلم، خاصة عندما فشلت محاولات تطبيقه في مجتمعات تختلف عن الغرب ثقافيا، واجتماعيا، واقتصاديا، وعلى كافة المحاور الإنسانية، الأمر الذي جعل من الأهمية بمكان؛ التوجه إلى بديل سوسيولوجي يعنى بدراسة المجتمعات من منظور مختلف عما شهدناه في النظريات الغربية، وهو ما أصبح يعرف بالبديل الإسلامي.

---

[94] - فُضيل دَليو ومؤلفون آخرون، "علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل"، ص 67.

2- خصائص ومميزات علم الاجتماع الإسلامي

إن علم الاجتماع الإسلامي ينطلق في مشروعه العلمي والأكاديمي، من أرضية دينية ربانية وشمولية، في اتجاه إصلاح المجتمع، وتغييره، وتعبيده لله سبحانه. ثم إنه يهدف إلى نقد، بل قلب التصورات والنظريات الغربية حول المجتمع، في الوقت الذي يدعو فيه إلى التفاعل مع الفكر الإنساني في إطار ثوابته ومسلماته. ويؤكد علم الاجتماع الإسلامي أن علم الاجتماع وباقي فروعه، كما يمارس حالياً في الغرب ومن حيث هو نموذج مرجعي لباقي التحاليل الأخرى بالرغم من قيمته التحليلية والإجرائية، لا يمكن اعتماده أو الركون إليه نموذجاً علمياً لتحليل وتشريح مشاكل الأمة الاجتماعية. لأنه وليد أطر فكرية واجتماعية مختلفة من حيث العقيدة، والهدف، والمثال، والنماذج التي يُريد بناءها.

وإذا كانت النظريات والمدارس والمذاهب السوسيولوجية الغربية تتأسس على مبادئ فلسفية، فإن علم الاجتماع الإسلامي يقوم على أساس التوحيد والوحي الإلهي القرآني. ويمكن تلخيص المسلمات والمبادئ التي يقوم عليها علم الاجتماع الإسلامي فيما يلي:

أ- الكون حادث ومحدثه هو الله سبحانه وتعالى، فهو لم يأت بالصدفة ولم يخلق نفسه بنفسه.

ب- الإنسان والمجتمعات الإنسانية هي أجزاء من هذا الكـون.

ج- للكون نظام خاص، وهذا النظام لا يتضمن وجود نواميس فحسب، بل كذلك الانسجام بين هذه النواميس، وهي نواميس صادرة عن مشيئة الله وقدره.

د- تختلف النواميس المجتمعية عن سائر النواميس الكونية، خاصة فيما تتضمنه من أحكام القيمة، وحرية الإرادة للإنسان، والقدرة على اكتشاف النواميس التي تحكم نظام الكون، بما فيها النواميس المجتمعية، وذلك عن طريق البحث العلمي الذي تغذيه رغبة فطرية.

ويرى أصحاب علم الاجتماع الإسلامي أن اعتماد الوحي (القرآن والسنة)، أهم مصدر من مصادر المعرفة، يضمن للباحث والدارس تجنب السلبيات والأخطاء التي وقع فيها علم الاجتماع الغربي. يقول الدكتور نبيل السمالوطي: "لقد حدث صراع بين التصورات الوضعية التي تفتت الإنسان والمجتمع، وتعجز عن الوصول إلى الحقيقة؛ حيث ظهرت نظريات الإنسان الاقتصادي، والإنسان السياسي، والتفسير البيولوجي للإنسان، والتفسير الاجتماعي المتطرف، كتابع وإفراز للعقل الجمعي (إميل دوركايم)، والتفسير النفسي المتطرف (فرويد)، ولا مناص في هذا من الرجوع إلى المصدر اليقيني،

وهو القرآن الكريم، لمعرفة طبيعته وسبب خلقه، ورسالته، ومعايير صلاحه المادي والروحي، في الدنيا والآخرة"[95]

وفيما يخص القوانين الاجتماعية التي تحكم سير المجتمعات، فإن علم الاجتماع الغربي يؤكد وجودها وواقعيتها، رافضا كون الحياة الاجتماعية خاضعة في حركيتها لمنطق الصدفة. لكن السوسيولوجيين الغربيين بسبب القطيعة التي أقاموها بين الفعل الإنساني والقدر الإلهي، عجزوا عن الكشف عن حقيقة هذه القوانين، بله التنبؤ بما قد يحدث في المجتمعات من وقائع وأحداث وظواهر،انطلاقا من هذه القوانين. ومن هنا يبرز الوحي من حيث أنه "يطرح مجموعة من القوانين العامة التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في حركتها التاريخية، مع إعطاء صورة تنبؤية للسير العام الذي سوف يتجه إليه مستقبل الإنسانية. والمسألتان معا كانتا، ولا تزالان، مطلبا أساسيا لعلمية علم الاجتماع من دون أن يفي بتحقيقها"[96].

وفي هذا يقول الدكتور نبيل السمالوطي أيضا:

" إذا كان علم الاجتماع قد فشل حتى الآن في الوصول إلى علاقات ضرورية، أو قوانين تحكم العلاقة بين الظواهر، وتتجاوز النسبية الثقافية،

---

[95] - نبيل السمالوطي؛ "التوجيه الإسلامي وصراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع: دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998. ص 100.

[96] - محمد محمد أمزيان: "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1981، ص 285.

والمكانية والزمانية، فإن الرجوع للوحي، يوقفنا على العديد من هذه العلاقات الضرورية، والتي يمكن أن نتأكد منها من خلال التاريخ والواقع المعاصر. وهذه الإشارات القرآنية تعكس حقائق يقينية ليست في حاجة إلى اختبار، وتعد إطارا تفسيريا وتحليليا، يمكن لعلماء الاجتماع استخدامه لدراسة التاريخ ودراسة الواقع المعاصر، والتخطيط على ضوئه للمستقبل ضمانا لتحقيق الأهداف النهائية لهذا العلم في القوة بجميع جوانبها، والعدالة والمساواة، والتكامل، وسعادة الناس وتضامنهم".[97]

ومن هنا فإن أصالة علم الاجتماع الإسلامي ترتكز على محورين أساسيين: محور الثبات ومحور التغير. فالأول يمثل الوحي؛ القرآن والسنة. والثاني يتجسد في المجتمع من خلال حركته، ونشاطه، وتجدده، وخضوعه للقوانين الاجتماعية، كما تكمن عبقريته في ربط المتغير بالثابت؛ حيث الضبط والتوجيه والترشيد. بينما علم الاجتماع الغربي لا يستند إلى إطار ثابت متفق عليه، يرجع إليه كمصدر في التوجية والتحكيم. ومن هنا كثرت فيه المدارس والمذاهب والفلسفات الاجتماعية، كل منها ينظر إلى الواقع الاجتماعي من زاوية معينة. ولذا يعاني علم الاجتماع الغربي اليوم، أزمة عميقة على مستوى الأصول والأسس، والتنظير، والتي تناولها بالدراسة

---

97 - د. نبيل السمالوطي؛ "نحو توجيه إسلامي لمناهج علم الاجتماع: رؤية نقدية اجتهادية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص83.

والتحليل كثير من السوسيولوجيين الغربيين وعلى رأسهم عالم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر في كتابه: "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي."

3- أهـداف علـم الاجتمـاع الإسلامـي

ينطلق علم الاجتماع الإسلامي في رسم أهدافه العلمية والإنسانية النبيلة، من تصوره الشمولي والرباني، للوجود الإنساني، أخذا بعين الاعتبار، البعد الأفقي المجتمعي لهذا الوجود. وكذا البعد العمـودي للوجود الإنساني، من حيث صلته بخالقه سبحانه وبعالم الغيب. كما يسعى من خلال القراءة المتجددة لنصوص الوحي والتراث الإسلامي، . إلى إبراز سنن الاجتماع، وقواعد العمران، والمبادئ، والظواهر، والنظم الاجتماعية، وكذا إبراز دور الدين، كأداة أساسية في فهم المجتمع وتحديد مكوناته، وضبط ظواهره، وترشيد حركيته، ونشاطه، وسيرورته.

ويمكن تسطير الأهـداف العامـة لعلم الاجتماع الإسلامـي في ما يلي:

- يهدف علم الاجتماع الإسلامي إلى تقديم رؤى مغايرة للتصورات والنظريات الغربية حول المجتمع.
- الهدف الأصيل لعلم الاجتماع الإسلامي، أنه لا يهتم بمصالح دولة، أو طبقة، أو حزب، أو قبيلة، لأن العنصر الفاعل والمبتغى هو التوحيد

والوحدة، مع إبراز عوامل النهضة والعدل، ونبذ كل أشكال التحيز والتطرف والإرهاب طبقاً للمبادئ الإسلامية.

- يهدف علم الاجتماع الإسلامي إلى إبراز ما في التراث الإسلامي من سنن الاجتماع وقواعد العمران والمبادئ والظواهر، ووضع الخطط المستقبلية للمجتمعات الإسلامية في حدود مبادئ الإسلام.
- توضيح المنهج العلمي الإسلامي الذي يشرع لقواعد ونظم الاجتماع الإنساني، وتجلية دوره في إنشاء العديد من العلوم الحديثة.
- إحياء التراث الفكري الإسلامي، والتأكيد على الدور الفاعل للدين الإسلامي، كأحد أدوات الضبط الاجتماعي الرئيسة في المجتمع.
- التصدي للقضايا المعاصرة، من خلال منهجية علمية إسلامية رصينة.
- تبني ودعم مشروع حضاري تربوي، وتعليمي مجتمعي، يهدف لنشر ثقافة الحوار والاختلاف، وقبول الآخر، والمسؤولية الاجتماعية، وتحصين الشباب، والوقوف بقوة أمام أسباب ومظاهر الانحراف.
- أن تكون النظرية الإسلامية ذات جوهر نقدي للواقع البشري، بما يمكن من إصلاح إشكاليات الواقع والارتقاء به.
- العودة إلى التراث الإسلامي الصحيح، عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية، للاستفادة من هذا التراث بالربط بين المنهج الرباني والمنهج العلمي.

- دور الدين الإسلامي كمنظومات قيم في تغيير وتحديث الواقع الاجتماعي. وإبراز الوجه الحقيقي للدين، وتأكيد محاربته للتطرف والتخلف.
- إبراز دعائم قيام المجتمع الإسلامي المنطلقة من مبادئ التكافل الاجتماعي والمساواة في الحقوق والواجبات، والأخوة العامة بين المسلمين، والسعي باتجاه هدف صريح، هو تحديد العوامل الكامنة وراء تخلف المجتمع الإسلامي.
- التركيز على دور النخبة الإسلامية في بناء المجتمع الإسلامي مقارنة بالمجتمع الأوروبي. والاستفادة العلمية من الثقافات العالمية، من خلال مشروع حضاري، لإعادة بناء المجتمع الإسلامي بشكل معاصر وفق إطار العقيدة الصحيحة.

4- أسس المنهج في علم الاجتماع الإسلامي

إن المنهج الذي اختاره ويسير عليه علم الاجتماع الإسلامي، يقوم من حيث البناء النظري، على أسس ومقومات التصور المعرفي الإسلامي. أما من حيث أدوات وأساليب البحث الميداني، فإنه يوظف ما هو متاح ومتوفر لدى العلوم الاجتماعية الغربية، باعتبار أن تلك الأدوات والأساليب تنتمي إلى المشترك الثقافي الإنساني، كما أنها مجردة عن العوامل الذاتية، وغالبا ما لا تخضع للتيارات المذهبية والتوجيهات الإيديولوجية، ومع ذلك فإن أصحاب

علم الاجتماع الإسلامي، يحرصون على إخضاع تلك الأدوات والأساليب المنهجية للرؤية الإسلامية وضوابطها وشروطها.

وهكذا فإن المنهج من حيث كونه نظرية، ذات بعد فلسفي أو مذهب معين، مثل المنهج الوضعي، أو المادي الجدلي، أو المنهج الوظيفي، أو المنهج النقدي الراديكالي، يعتبر مرفوضا لدى عن أنصار التوجه الإسلامي في علم الاجتماع، لأنه يعكس عقلية، وثقافة، وفلسفة الإنسان الغربي، خلال فترات تاريخية معينة.

ويذهب الدكتور نبيل السمالوطي إلى "أن التأصيل الإسلامي لا يرفض المناهج الوصفية المسحية التجريبية، والتاريخية، ومنهج تحليل المضمون، ودراسة الحالة، والاستعانة بالإحصاءات...، ولكنه يوظفها فيما تصلح له من دراسات، وللإجابة عن التساؤلات التي تصلح للإجابة عنها، مؤكدا أن الارتباط بالأدبيات العالمية لا يعني التبعية، ولكن يعني التراكمية، أي ارتباطا إضافة إلى الجهود السابقة، أو تعديلا لها أو إلغاءها. كل ذلك من خلال الأدلة القوية التي تستند إلى الحقائق الخالدة الصادرة عن الوحي من جهة، وإلى الدراسات الواقعية المسترشدة بالتفسيرات الشرعية من جهة أخرى"[98].

---

[98] - نبيل السمالوطي، "نحو توجيه إسلامي لمناهج علم الاجتماع: رؤية نقدية اجتهادية"، ص 98.

ومن حيث البعد القيمي، فإن علم الاجتماع الإسلامي يعلن صراحة عن المنطلقات القيمية الإسلامية. يقول الدكتور منصور زويد المطيري:

"من السمات العامة لعلم الاجتماع الإسلامي، أنه موجه قيميا ومذهبيا. وهذا ينفي صفة الحياد حيال القيم، عن الباحث المسلم، ما يعني أن عالم الاجتماع المسلم ملتزم بالإسلام، ويسعى إلى خدمته، وينقد الواقع في ضوء عقائده وتشريعاته. فلا بد أن يدرس الهوة الموجودة بين الواقع والمثال الذي شرعه الله؛ أي بين المجتمع وبين المعتقدات الإسلامية التي يؤمن بها".[99]

ويقول الدكتور محمد محمد أمزيان:

"إن دعوتنا إلى الالتزام المعياري لن تكون دعوة مقنعة وزائفة، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميثودولوجيا الوضعية، بحيث نؤكد على المستوى النظري، التزامنا بالمنهج الوضعي التقريري في الوقت الذي نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا."[100]

إن الباحثين والدارسين النقاد في ميدان تاريخ نشأة وتطور العلوم الغربية الحديثة، أثبتوا أن الصراع المرير والطويل بين رجال الدين والعلماء والفلاسفة، كان عاملا أساسيا في نشأة النهضة العلمية؛ حيث ترعرعت

---

[99] - منصور زويد المطيري: "الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان"، كتاب الأمة، الدوحة 1992، ص 128.

[100] - محمد محمد أمزيان: "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، ص 245.

الفلسفة الحديثة بعقلانيتها وماديتها. كما تأسست العلوم الطبيعية، ثم العلوم الإنسانية والاجتماعية. وما كان لهذه العلوم أن تسود في أوربا الحديثة، إلا بعد كسر شوكة رجال الدين واللاهوتيين، الذين احتكروا المعرفة قرونا طويلة، ومنعوا الأوربيين من التعلم.

وقد تشكل في وعي الرجل الغربي الموقف العدائي من الدين المسيحي، بل من كل الأديان. وحصلت لديه القناعة بأن الدين يعادي العلم، ويمنع العقل من التفكير وممارسة وظيفته الطبيعية.

وبناء على ذلك، فإن الدين، في زعمه، لا يصلح للتقدم والنمو الثقافي والحضاري، كما لا يستطيع تقديم الحلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولا توجيه الإنسان الوجهة الصحيحة، التي تضمن له الحياة السعيدة والآمنة. وهكذا أسند هذا الدور إلى علماء الاجتماع والنفس، الذين اجتهدوا في دراسة الأوضاع الاجتماعية والنفسية للإنسان الأوربي الجديد؛ إنسان ما بعد الثورات الدينية والعلمية والإجتماعية والسياسية. فظهرت النظريات الاجتماعية والنفسية، التي تفسر الظاهرة الإنسانية، وتوجهها انطلاقا من رؤى وتصورات فلسفية وإيديولوجية، لبست لباسا علميا.

يقول الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب:

"والحضارة الغالبة اليوم، حضارة تحترم العلم وتتطلع إليه بأنظارها، طلبا للهداية والرشاد، بعد أن رفضت تلك الحضارة "هداية" الديانات المحرفة، التي حاولت أن تفرض باطلها على العلم والعلماء، في مطالع العصر الحديث في أوربا، فاضطرتها المجتمعات الغربية في نهاية المطاف، للانزواء إلى زوايا الحياة الفردية الخاصة، مستبعدة إياها بالكلية من إدارة شؤون الدنيا، وذلك فيما أصبح يعرف بالاتجاه العلماني. ومن هنا فقد احتلت "العلوم" الاجتماعية مكانا كان في الماضي محجوزا لوحي السماء... احتلت مكانة توجيه الناس إلى ما يصلح حياتهم فيما يغيب فهمه وإدراكه عنهم، كالأمور المتصلة بأهداف الإنسان وحاجاته في هذا الوجود، وفي كيفية تنظيم الناس لمجتمعاتهم، في ضوء تلك الأهداف وهكذا... فأصبحت "نظريات" العلوم الاجتماعية بمثابة الموجهات الكبرى لإلهام الناس كيف يتصرفون وكيف يعيشون، فرأينا الناس يهرعون وراء فرويد وغيره ممن ينتسبون لنظرية التحليل النفسي، يستلهمونهم الرشد في فهم النفس الإنسانية التي لا تزال مستغلقة على الفهم (...)

إن التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها، والافتراضات الأساسية التي بنيت عليها، قد نبتت وتطورت في إطار تفاعلات وصراعات، بين قوى اجتماعية محددة، في ظروف تاريخية وجغرافية خاصة.

لكن، هل يمكن القبول بنتائج تلك المعارك التاريخية، بين رجال الدين ورجال العلم الأوربيين، في المجتمعات الإسلامية التي لم تشهد إلا وحدة العلم والوحي؟... إن من الواضح أننا لسنا ملزمين بمتابعة غيرنا في أخطائهم وفي تجاوزاتهم (...)

إن التزامنا "العلمي" يحتم علينا أن نعيد النظر فيما درسناه وندرسه من هذه العلوم، لكي نتبين مواطن الخطأ في مسلماتها الأساسية."[101]

يستنتج مما سبق، أن طبيعة المراحل التاريخية التي مر بها الإنسان الأوربي قبل بضعة قرون، وطبيعة الصراع بين الدين المسيحي الكنسي والعقل الأوربي التواق إلى العلم والحرية، وطبيعة المشاكل الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن الثورات العلمية والصناعية، كل ذلك أدى إلى طرح أسئلة اجتماعية وفكرية وحضارية، تخص المجتمع الأوربي. معنى ذلك أن القضايا والأسئلة الفلسفية، والاجتماعية، والنفسية التي أفرزها، ولا يزال، التطور الثقافي والحضاري المشار إليه، هي أسئلة وقضايا تاريخية خاصة، ومحددة زمانيا ومكانيا وحضاريا. إنها تخص المجتمعات الأوربية، وقد شملت في تطورها وتجددها وانتشارها، ما يعرف الآن بالمنظومة الغربية. ومن هنا، أخطأ من ظن أن تلك المعارف والرؤى، والتصورات الاجتماعية، والنفسية،

---

101 – إبراهيم عبد الرحمن رجب، "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، دار عالم الكتب، الرياض 1996، ص 7-8.

والفلسفية الغربية، لديها من المؤهلات والخصائص ما يجعلها تتعدى حدودها الجغرافية والحضارية، وتتصف بالشمولية؛ أي تشمل حضارات وثقافات أخرى مغايرة.

إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لها أسئلتها الخاصة، ولها قضاياها الاجتماعية، والنفسية، والثقافية، والسياسية، لا يمكن تحليلها والإجابة عنها إلا انطلاقا من هويتها، ودينها، وتراثها، وحضارتها، ومن البنيات المادية والمعنوية للواقع الإسلامي المعاصر.

إن العلوم الاجتماعية التي أنتجها الغرب المعاصر، ليست علوما كونية مثل العلوم الطبيعية، ولا تعدو أن تكون سوى مدارس ونظريات محلية، أفرزها التطور الثقافي الغربي. ثم إن هذه العلوم تشكل ساحة من ساحات الصراع الإيديولوجي سواء بين أنساق ونماذج الحضارة الواحدة، أو بين المنظومات الحضارية العالمية الكبرى. ومن هنا فليس من المنطقي أن نلزم مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بفلسفات ومدارس ونظريات اجتماعية، لا تعبر عن واقعها وخصوصياتها.

ملحق

(مراجع في علم الاجتماع الإسلامي)

- أبو حوسة، موسى (1988). "نحو علم اجتماع إسلامي". عمان، دار القدس.

- أبو النصر، مدحت (2001). "تأصيل العلوم ـ المفهوم والخطوات وعوامل النجاح". مجلة شؤون اجتماعية، العدد (70)، جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية المتحدة .

- إسماعيل، زكي (1983). "علم الاجتماع الإسلامي وتطبيقاته في مجال الدعوة. مجلة العلوم الاجتماعية"، العدد(7)، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

- إسماعيل، زكي (1989). "نحو علم الاجتماع الإسلامي". الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة.

- أمزيان، محمد (1993). "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية". واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- الأنصاري، محمد (1999). "التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام". بيروت: المؤسسة العربية.

- باقادر، أبو بكر (1981) . "أسلمة العلوم الاجتماعية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (1)، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة.

- باقادر، أبو بكر (2005). "حاجة طالب العلم الشرعي للعلوم الاجتماعية". ورقة عمل قدمت لمجمع الفقه الإسلامي، جدة، 2/ فبراير.

- بايونس، إلياس، وأحمد فريد (1983). "مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي". جدة: عكاظ للنشر والتوزيع.

- بيومي، إبراهيم (1980). "علم الاجتماع الديني". الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

- نجاتي، محمد (1990). "منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس". مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد(3)، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

- الجراد، خلف (1997). "واقع الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي". مجلة شؤون اجتماعية، العدد (53)، جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية المتحدة.

- جلبي، علي (1984). "نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية المعاصرة"، كتاب (قضايا علم الاجتماع المعاصر) ، بيروت : دار النهضة العربية.

- الجوهري، عبدالهادي (1983). "دراسات في علم الاجتماع الإسلامي". القاهرة: نهضة الشرق.

- الخشاب، سامية (1981). "علم الاجتماع الإسلامي". القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

- خضر، أحمد (1993)."علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام". لندن: المنتدى الإسلامي.

- الدباغ، عفاف (1995). "المنظور الإسلامي للخدمة الاجتماعية". الرياض: مكتبة المؤيد.

- رجب، إبراهيم (2002). "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية". الرياض: عالم الكتب.

- زايد، أحمد (1996). "سبعون عاما لعلم الاجتماع في مصر" . مجلة كلية الآداب، العدد (4)، جامعة القاهرة، القاهر.

- الساعاتي حسن (1977). "أصول علم الاجتماع في القرآن". مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد (1)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

- السمالوطي، نبيل (1991). "رؤية منهجية في علم الاجتماع الإسلامي". مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (12)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

- شلحت، يوسف (2003). "مدخل إلى علم الاجتماع في الإسلام". بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث.

- عبد الباقي، زيدان (1984). "علم الاجتماع الإسلامي". القاهرة: مطبعة السعادة.

- عبد الجبار، مصطفى (1988). "نحو علم اجتماع إسلامي". مجلة النور، العدد (3).

- عجوبة، مختار (1997). "منهجية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتها المعاصرة". مجلة العلوم الاجتماعية،العدد (1)، المجلد (25). جامعة الكويت، الكويت.

- عصار، خير الله (1987). "محاولة بناء نماذج منطقية إسلامية للبحث الاجتماعي". مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (1)، المجلة (16). جامعة الكويت، الكويت.

- عطيه، محيي الدين (1980). "أسلمة العلوم السلوكية: علم النفس- علم الإنسان- علم الاجتماع" . الملتقى الدولي للفكر الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الخرطوم.

- العمر، معن (1992) . "نحو نظرية عربية في علم الاجتماع". عمان : دار مجدلاوي.

- الغالي ، بلقاسم (1999). "محاولات في تأصيل علم الاجتماع". مجلة شؤون اجتماعية، العدد (63)، جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية المتحدة.

- الغريب، عبدالعزيز (2006). "مناهج الإعداد المهني للباحث الاجتماعي في الجامعات السعودية". المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ص 91-135.

- الفاروي، إسماعيل (1983). "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل". ترجمة عبدا لوارث سعيد، الكويت: جامعة الكويت.

- الفوال، صلاح (1994). "علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق". القاهرة: دار الفكر العربي.

- كمير، الواثق، والبكري، بشير(1999). "الدعوة إلى علم اجتماع عربي بين الإيديولوجية والعلمية". مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (1)، المجلد (25). جامعة الكويت، الكويت.

- المبارك، محمد (1977). "نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع". مجلة المسلم المعاصر، العدد (12)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن.

- مراد، سمير (2001). "مناهج العلوم الاجتماعية وإشكالية الحداثة". مجلة شؤون اجتماعية، العدد (69)، جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية المتحدة.

- المطيري، منصور (1993). "الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع". سلسلة كتاب الأمة، العدد (33)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- معتوق، فردريك (د ت) . "تطور الفكر السوسيولوجي في الوطن العربي". بيروت: جروس بريس.

- ناجي، مصطفى (1988). "علم الاجتماع في العالم العربي بين المحلية والدولية". مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (2)، جامعة الكويت، الكويت.

- نصري، هاني (1979). "في سبيل علم الاجتماع الإسلامي". جدة: جامعة الملك عبدالعزيز.

- نظامي، محمد (1994). "من التعريف الإجرائي إلى التفكير الإجرائي، نحو نموذج نظري للتأصيل". مجلة العلوم الاجتماعية، العدد(7)، جامعة الكويت، الكويت.

- النغيمشي، عبدالعزيز (2003). "علم النفس الدعوي". الرياض: دار المسلم.

-الهاشمي، حميد (2001). "الدكتور علي الوردي رائد الدعوة لعلم الاجتماع العربي". مجلة شؤون اجتماعية، العدد (70)، جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية المتحدة.

الملحـق البيبليوغـرافـي
(مصادر إتنولوجيـة وإنتربولوجيـة حول المغـرب)

1ـ دراسات حول النظام المغربي

- AUBIN, Eugène, "Le Maroc d'aujourd'hui". Paris 1904.
- CHARLES-ROUX,F –France et Afrique du Nord avant 1830 "Les précurseurs de la conquete". Colloque du centenaire de l'Algérie, Paris, 1932.
- COTTE,Narcisse – "le Maroc contemporain". Paris 1860
- DEVERDUN, Gaston – "les Formations Sociales" In Introduction à la connaissance du Maroc Casablanca, 1942
- DRUMOND, Hay,Jhon – "le Maroc et ses Tribus nomades" Paris, 1884
- ERCKMANN,Jules – "le Maroc modern" Paris éd. Challamel, 1885
- FRISH,R.J – "le Maroc, géographie, organisation politique" Paris 1895.
- GAILLARD,Henri, –"Le Makhzen étendue et limites de son pouvoir". In BSGA 1909,
- GAUTHIER,Félix, E. – "Le passé de l'afrique du Nord, les siècles obscurs". Paris. Payot 1937.
- GENTIL,Lois – "Dans le bled es-siba, exploration du maroc" paris 1906.
- GODARD,Léon. – "le maroc, notes d'un voyage" (1858-59)- Alger, 1859
- JACKSON, Grey. – "Account of the empire of morocco and the district of Suse". London 1809

- JEANNOT,G. – "Le Maroc, situation économique, sociale et politique". Thèse Dijon, 1907
- LEARD, A. –"Morocco and the moors". London, 2è éd. 1891.
- LE CHATELIER. A. – "la Politique marocaine" In. Revue économique internationale , Sept 1904 .
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – "L'organisme marocain". In R.M.M. , IX, 1909.
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – "Sociologie marocaine" In AM, 27, 1927
- MIEGE,J.L. – "Le Maroc et l'Europe" : 1830-1894. Paris PUF, 1961-63, 4 vol
- MOULIERAS,A. – "Le Maroc inconnu". Oran, 1895-99,2 vol.
- TAILLANDIER, Saint René – "Aux origines du maroc français". Paris, Plon 1930.
- VEYRE,G – "Au Maroc dans l'intimité du sultan". Paris, 1905.
- WARD,H.J.B. – 'Mysterious Morocco and and how to appreciate" it. London, 1909
- WEIGERBER F. – "Au seuil du Maroc modern". Rabat, laporte, 1940

2 ـ دراسات حول العالم القبلي

- BASSET.H, – "Rapport sur les travaux d'éthnologie au Maroc. Maroc.Hesperis, II, 1921.
- BERGE,F. –Moha ou hammou, le zayani – Marrakech, 1929.
- BERQUE,J. – Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental. Rabat RGM, 1949.
- BERQUE,J. –les Mzudas, style historique d'une tribu marocaine. In revue historique, Paris, 1955.
- BESSEY,Cpte – les Imehzen féodaux du moyen atlas. Paris, CHEAM, 1950.

- BOISSIERE,Cpte. – La tribu des Ahl massa. Paris, CHEAM, 1941.
- BRUNO.H. et BOUSQUET,G.H. – les pactes d'alliance chez les berbères du Maroc central. Hespéris, 23, 1946.
-CAUSSIN,Cpte – .Vers Taza. Paris Fournier, 1922.
- CELERIER,J. – Contribution à la sociologie du Haut Atlas d'après M.J.Berque. Hésperis, 43,1956.
- COIDAU,E. – Le caid marocain. Rabat, 1950.
- COON,C.S. – Tribes of the Rif. Combridge, 1931.
- CORNICE, – Notice sur la cherarda. Rabat, A.B, 4,12,1920,
- DOUTTE,E – En tribu. Paris, Geuthner, 1914.
- DOUTTE,E. – l'organisation sociale et domestique chez les haha. In BCAF, 15,1905.
- FRESNEAU.L. – l'unification du makhzen dans les Abda. Paris.CHEAM, 1951.
- FUCHS,M. – Evolution d'un grand commandement marocain, le caid Mtouggai le protectorat. Paris, CHEAM, 1952.
- GELLNER,E. – Patterns of rural rebilion in Morocco : tribes as minorities.In Arch,Europ de sociologie, 3,2, Paris 1962.
- GELLNER,E. – Saints of the Atlas– London Weidenfeld and Nicolson 1969
- GENNOUN.S. – la montagne berbère, les ait Oumalou– Paris 1929
- HART,D.M. – An ethnographic survey of the reffians tribes of ait weryaghel. Rabat, hésperis, 2 1954.
- JUSTINARD,L. – Un grant chef berbère le caid Goundafi – Casablanca 1951.
- LA CHAPELLE,F. de. – la foramtion du pouvoir monarchique dans les tribus du haut atlas occidental, rabat, hésperis 8, 1928,

- LA CHAPELLE,F. de. – Un grand caida du sud marocain : les tribus du haut atlas et du Dir dépendant du caid Mtouggi. In BAF, 37,1937.
- LA CHAPELLE,F. de. – les tribus du haute montagne de l'Atlas occidental... In E.I 1928
- LA CHAPELLE,F. de. – la distribution territoriale des Beni Ahsen. Rabat Hésperis, 45,1958.
- LESNE,M. – Evolution d'un groupement berère, les Zemmour. Rabat, 1959.
- MARCY,G. – Une tribu berbère, de la confédération ait warian, les Ait jellidassen.Rabat, hésperis, 9,1929,79 ,142.
- MARCY,G. – L'alliance par colactation (Tàdà) chez les berbères du maroc central. In revue africaine, 79 1936.
- MARTEL,C. – La jmaa administrative, étape dans l'évolution économique, politique et sociale des tribus berbères du haut atlas. Rabat, 1954.
- MAUNIER,R. – L'ordre social nord africain : tribu–cité–Etat. In Melanges Ernest Mahain, I, Paris, 1935,339–349.
- MAUSS,Marcel. – Voyage au Maroc. In L'Anthropologie, 40, Paris, 1930,.
- MEGE,E. – Notes sur les mzab et les Achache, tribu chaouia rabat, A.B, 3,1918.
- MEUNIE,J.D., – Les oasis de Lektaoua et des Mhamid... hespéris, 34,1947.
- MAXWELL,G. – Lords of the atlas. New york, Dutton, 1965.
- MONTAGNE, R. – les berbères et le Makhzen. Paris, Alcan, 1930. Ou en est l'évolution sociale du Maroc. In l'Afr.. et l'Asie, retr. 1950, Paris.
- MONTAGNE, R. – Receuil du droit coutumier des Ahl Massa. Rabat, hésperis, oct. 1924.

- MONTAIGNE, R. – La vie Politique des berbères au maroc. In l'A.F. , 41, 1931.
- MONTEIL,V. – Note sur Ifni et les Ait Ba Amran. Paris, Paris, larose, 1948.
- MONTEI, V. – Notes sur les Tekna
-MOREL–FRANCOZ,R – .organisation judiciaire des tribus berbères de l'Anti–Atlas. Paris, CHEAM 1939.
- NAUDIN, It. – Dans le Haut Atlas : le pays de Ait sokhman et Ait Yafelman, les hautes vellées du dadès, du Todra, du Ghéris et du Ziz. In A.F. 38,1928.
- NOUVEL,S. – Nomades et sédentaires au Maroc. Paris, Larose,1949.
- OLIVIER,F. – L'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès depuis l'occupation. Paris CHEAM, 1937.
- PAILLANT. Notes contributives à l'étude de la confédération Zaian. In A.B, 4, 1920.
- PERRONNY, Cpte. – la réforme des Jmaas – Paris, CHEAM, 1945.
- SEIGNEUR,P. – la tribu Mtioua. Paris, CHEAM, 1953.
- SPILMANN,G. – les Ait Atta et la pacification du haut Daraa. Rabat 1936.
- THABAULT,A. – L'influance Française sur l'evolution sociale des guerouane… Mémoire de E.N.A, Rabat, 1947
- THARAUD,J. et J. – Marrakech ou les seigneurs de l'atlas. Paris. Plon 1939.
- THOMSON ; Joseph. – Travels in the Atlas and Southen Morocco. London philip and son, 1989
- VIZIOZ, Cpte. – Les Draoua dans les palmeraies des Ktaoua et des Mhamid. Paris, CHEAM, 1952.
- WEISGERBER,F. – Un grand seigneur arabe, Isa ben Omar. In l'Echo du Maroc, 9- 8- 1927.

3 ـ دراسات حول الزوايا والطرقية

- BERQUE,J. – Al Youssi, problèmes de la culture marocaine au 17è siècle. Paris, Mouton, 1958.
- BODIN, Michel – la zaouia de tamegrout. In A.B. ,3,14, 1918.
- BRUNOT, Louis. – Cultes naturistes à Sefrou. Rabat. A,B, 3, 14, 1918.
- CASTRIES, Cpte H. de. – les Sept patrons de marrakech hésperis, 4, 1924, 3è trim,
- DERMENGHEIM, E. – le culte des saints dans L'Islam maghrébin. Paris Gallimard, 1954.
- DRAGUE, G. – Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Paris, peyronnet, 1951.
- DURAND, P. – Boujaad, ville sainte, les marabouts cherkaouas. In A.F. 41, 1931,
- JUSTINARD,P. – Un petit royaume berbère, Le Tazeroualet..., Rabat paris, publication de l'IHEM, 15, 1954.
- LEVI- PROVENCAL, Ed. Notes d'hagiographie marocaine. Rabat, A.B., 4 fasc. 12, 1920.
- LOUBIGNAC,V. – Un saint berbère moulay Bouazza.., in hespéris, 31, 1944.
- MARTY,P. – Les zaouias marocaines et le makhzen. In revue etudes Islamiques,1929.
- MICHAUX-BELLAIRE,E. – les conféries religieuses au Maroc. Rabat A.M 27,1927.
- MICHAUX-BELLAIRE,E. – Le Touat et les Chorfasd'Ouezzane. In mémorial M. basset, Paris, Geuthner, 1928.
- MEUNIE.J. DJ. – Sur les Cultes des Saints et les Fetes rituelles dans le moyen Draà et la région de Tazarine. Hespéris 38, 1951.

- MONTET.E. – les Conféries religieuse de l'Islam marocain, leur role religieux, politique et social. In Revue de l'Histoire des religions, 1902.
- ROUX,A. - Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad ou Moussa, patron de Tazeroualt. Hésperis, 39, 1952.
- SPILLMANN, G. – Les confréries religieuses au maroc. Paris, CHEAM, 1938.
- VOINOT,L. – les zaouias de marrakech et de la relégion voisine. In RGM, 21,1,1937.
- WESTERMART,E. – Rituals and beliefs in Morocco. London, MC Millan, 1926.

4 ـ دراسات حول العالم القروي

- AMAR,E. – Organisation de la propriété foncière au Maroc.Paris, Geuther, 1912
- ANTONA,A. – La région des Abbas. Rabat Imp. Officielle, 1930.
- BADIE,P. – Les communes rurales au Maroc. Paris, CHEAM, 1955.
- BERNARD, M. – Le Tafilalt. In L'A.F, 37,1927, 386-400.
- BERQUE, J. – Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine. In Annals ESC, 1956.
- BERQUE, J. – Etudes d'histoire rurale maghrébine. Tanger-Fès, 1938.
- BERQUE, J. – Les nawazil et mouzaraa... Rabat, 1940.
- BONNEFOUS, M. – Etude démographique et économique d'une grande oasis du sud marocain la palmeraie de Figuig. Rabat,1952.

- BREMARD,F. – L'organisation régionale du Maroc. Paris, D.Auzias, 1949.
- CELERIER,J. – L'évolution de la propriété foncière dans une tribu marocaine du regime collectif à l'individualisation. In 3è congrès de la féderation des sociétés savantes de l'Afrique du Nord. Constantine, 1937.
- CELERIER,J. – Le paysage rurale au maoc. Hespéris, 30, 1943.
- DARRE,M. – L'économie montagnarde chez les Ait Youssi, RGM, 23, 1, 1939.
- BUTTIN,P. – L'évolution de Fellah et la modernisation de l'agriculture marocaine.In Confluent du 5/2/1960.
- DELMAS FORT,R. – les guich marocains ; paris, CHEAM, 1950.
- DRESCH,J. – les genres de vie de Montagne dans le Massif du Toubkal. RGM, 1939.
- FAUST.M. – La colonisation rurale au maroc (1919–1929)- Alger 1931.
- FISHER,M. – Essai sur la colonisation du plateau de Meknès. RGM, 4è trim. 1948.
- FOGG, WALTER. – The organisation of a morroccan tribal market. In American anthropologist, Wisconsin, 44, 1942.
- GUILLAUME, A. – La propriété collective au maroc. Paris, lib.de Médics, 1960.
- GUILLAUME, A. – L'évolution économique de la société rurale marocain. Paris, 1955.
- GOULVEN,J. – le cercle de Doukkala au point de vue économique. Paris larose, 1917.
- GRIGUER,J .– Au maroc note sur le domaine mkhzen. In SGAPO, 33, 1913.

- GROMMAND, R. – Le particularisme de Feguig. Paris, CHEAM 1937.
- HARRIS,W. – Tafilalt, London, W. Blackwood and sans, 1895.
- HUOT,Cl. – les terres collectives du maroc et la colonization européenne In BAF, 33, 1923.
- LEBEL,A.R. – L'impot agricole au maroc, le tertib. Paris, larose, 1925.
- LECLERE, edt.– Les terres collectives de tribus au Maroc. In FAF, 32, 1922.
- LEANDRY, M. – L'exode rurale dans les Dokkala, paris, CHEAM 1954.
- LEVI-PROVANCAL,– E . Pratique agricole et fetes saisonnières des tribus Jbala de la vallé moyenne de l'ouargha. Rabat A.B.
- LOUBIGNAC,V. – Le régime des eaux, le nantissement et la perscription chez les ait Youssi du Guigou. Hésperis. 25. 1938.
- MANEVILLE,R. – Les problèmes de l'eau dans la région de Berkine. In RGM, 20, 1936.
- MANEVILLE,R. – L'habitat rurale chez les beni Zeroual. In RGM, 23,1939.
- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. et Aubin, P – Le régime immobilier au maroc In revue du monde musulman, XVII, 1912.
- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. – Le territoire mahkzen et le territoire guich. In RMM, XV, 1911.
- MICHAUX-BELLAIRE, – L'echange au maroc In RMM, 11, 1910.
- MICHAUX-BELLAIRE, Le droit de propriété au maroc. In RMM, 7, 1908.
- MIKESELL,M.W. – Northen morrocco a cultural geography, California university press, 1961.
- MILLIOT, Louis. – Les terres collectives, etude legislative. Paris, leroux, 1922.

- MIQUEL, Capt. – la vie rural dans l'anti- atlas occidental – paris, CHEAM 1951.
- MESUREUR,A. – La propriété foncière au maroc. Paris, Vuibert, 1921.
- NOUVEL, J. – la crise agricole de 1945-46 au maroc et ses conséquences économiques et sociales. Inrevue de géographie humaine et l'éthnologie – paris, juil- sept. 1948.
- RAYNAL, R. – la terre et l'home en haute moulouya, quelque exemples d'évolution récente des genres de vie. Hespéris BESM, 1961.
- SUISSE, P. l'exode rural. BESM, 68. 1955.
- XEMARD, M. – Considerations générales sur l'élevage au maroc. Paris, lib. Sirey, 1937.

5 - دراسات حول العالم الحضري

- DARLET,J. – Monographie de la ville et de l'école franco-musulmane d'Azemmour. BEPM, 4è trim. 1953.
- DELHOMME,E. – Notice sur Settat et la région de Settat. In SGAPO, 37, 1913.
- DOUTTE,E. – Marrakech. Paris, 1905.
- GALISSOT, R.- Le patronat européen au Maroc (1931-42).Rabat, ed techniques nord-africaines, 1964
- LA CHAPELLE, F. de. – Une cité de l'oued Draa sous le protectorat des nomades Nesrat. Hespéris, 9 1929.
- LECOEUR,Ch.. – Métiers et classes sociales d'Azemmour. In R.A, 79, 1936.
- LE TOURNEAU, R. – L'activité économique de Sefrou. Hespéris, 25, 1938.

- LE TOURNEAU, R. – L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au conact de L'Occident. Annales de l'institut d'études orientales, 12, 1954.
- LE TOURNEAU, R. – La corporation des tanneurs de l'industrie de la tannerie à Fès. Hepéris, 21,1935.
- LE TOURNEAU, R. – Fès avant le protectorat. Casablanca, éd. Atlantides, 1949.
- MARCAIS,G. – Considération sur les villes musulmanes et notamment sur le role de Mohtassib. In la ville, receuil de la sociétéJ. Bodin, 6, 1955.
- MASSIGNON, L. –Enquetes sur les corporatons d'artisans et de commerçants au maroc (1923–24) RMM, 57, Paris, laroux, 1924
- MASSON,D. – Les influences européennes sur la famille indigène au Maroc. In Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Paris, 1937.
- MONTAGNE,R. – Révolution au Maroc. Ed. France Empire, paris 1953.
- MONTAGNE,R. –Naissance de prolétariat marocain. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1951.
- PELLETIER,P. – Valeurs foncières et urbanisme au Maroc. BESM, 1955.
- THARAUD.J. et J. – Fès ou les bourgeois de l'Islam. Paris, Plon, 1951.
- WEISGERBER,Dr. – Casablanca et les chaouia en 1900. Paris, Geuthner, 1936.
- ZIMMERMANN,M. – Paysages et villes du maroc. Lyon, 1923.
- LECHATELIER,A. – Notes sur les villes et tribus du maroc en 1890 paris –Angers, 1902–1903.
- LAMBERT.P. – Notes sur les villes de Maroc. Paris, Bullet. de la Sté de géog, 7, 1868.

- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. - description de la ville de Fès. Rabat, A.M, 1907.
- MOULERAS,A. - Fès. Paris, 1902, 508p.
- MAS, Pierre. - Problème d'habitat musulman au Maroc. BESM, 62, 1954.

6 ـ دراسات حول التعليـم

-- OURGEOIS,P. - L'univers de l'écolier marocain. Rabat, Fact. Des letters, 1959.
- DEROUIN, D.- Bilan de l'enseignement d'après une enquéte effectuée sur les anciens élèves de Boulhaut. Memoire ENA, Rabat 1953.
- HARDY, G.-L'éducation française au Maroc .In Revue de Paris, Avril 1921.
- GAUDEFROY- DEMOMBINES, R.- L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc . Paris,Geuthner , 1928.
- LETOURNEAU, R._ Les collèges musulmans et leur fonctionnement .Paris CHEAM, Paris ,1938.
-MICHAUX-BELLAIRE ,E.-L'enseignement indigène au Maroc In RMM, 15,1911.
- PAYE ,L .-L'éducation de la jeunesse marocaine, réflexion et principe d'action Rabat,1940.
- PAYE,L.- Physionomie de Enseignement marocain au début du 20è siécle. In Etudes d'orientalisme dédiées à L'évi-Provençal ,vol 2,Paris1962.
- PAYE,L.-Enseignement et sociétés musulmanes. Thèse, Paris, PUF,1957.

7ـ دراسات حول الأعراف والتقاليد

- BLARNEY,I.- Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée.Rabat, A.B.,1,4,1916.
- BOUSQUET, G.H. – Les berbères histoire institutions. Paris, PUF, 1957.
- BRUNO,H.- La justice bebères, au Maroc central. Rabat, Hespéris, 2, 1922.
- BRUNOT,L.-l'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocain. Rabat, BEPM, Nov. 1923.
- BRUNOT, L.-Eux et nous. Rabat,BEPM, 110, Fév. 1903.
- DOUTTE, Ed- . Les marocains et la société marocaine.In revue générale des sciences pures et appliquées .Paris , T14,1903.
- DOUTTE,Ed. – Magie et religion en Afrique du Nord. Paris Geuthner, 1908 (nouvelle éd. 1984).
- GAUTIER , F. E .- Mœurs et coutumes des musulmans. Paris ,Payot, 1931.
- HERBER,J.- Mythes et légendes de Zerhoun. In A .B. vol I ,fasc. 3,1916
- KOLLER, A .- Essai sur l' esprit des Berbères marocains. Fribourg , éd. Franciscaines ,1949.
- LAOUST,E – Contes berbères du Maroc .Paris , PUF, 1939.
- LECOEUR, Ch .- le rite de passage d'Azemmour . Hespéris, vol 17, fas 2,1933.
- LECOEUR , Ch .- le rite et l'outil... Paris ,PUF,1939 .
- MARCY ,G.- Origines et signification des tatouages des tribus berbères .In Revue de l'histoire- Paris , 1930.
- MICHAUX- BELLAIRE, E – Les coutumes berbères dans les pays arabes In RMM 9 ,1909.
- ODINOT, P.- Le monde marocain .Paris , 1926

- ROUSSEAU, G .- Le costume au Maroc .Paris, Geuthner ,1930 ,3vol.
- SURDON, G.- Institutions et coutumes berbéres du Maghreb .Tanger, éd. Internationales 1938.
- SURDON , G 6 Psychologies marocaines vues à travers le droit. In A.F. ,1930.
- THET ,Lt . –Le tribunal coutumier d'appel des Ait Atta. Paris , CHEAM, 1930
- TRENGA, G. – Contribution à l'étude des coutumes berbères. Rabat, AB,vol2,1917.

8 - دراسات حول القانون الإسلامي

- BERQUE,J – Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord. In Studia Islamica, I ,1953.
- BERQUE,J–Essai sur la méthode juridique maghrébine- Rabat Imprimerie Leforestier,1944
- BRUNOT , E .l'exercice de la chfaà… Paris , LGDJ, 1955.
- CAILLE, J.Organisation judicaire et procédure marocaine. Paris 1948.
- COHEN C . – l'évolulution de l'Iqtaà .in Annales ESC, Janv, mars, 1953.
- JAGER,G. – L'expropriation en droit public chérifien. Paris, Lib. Sirey, 1935.
- LOUBIGNAC,V. – Le chapitre de la péemption dans el'amal el fasi. Hepéris, t 26,1939.
- LUCCIONID. – les habous ou Wakf (rites malékite et hanéfite). Paris, Sirey, 1942.
- MILLIOT,L. – Démembrement des habous. Paris, leroux, 1918.
- MILLIOT,L. Le ganoun de M'atga. Hespéris, t. 2, 1922.

- PENZ, Ch. – L'Islam moderne : les habous au maroc. Casablanca, éd rouget, 1952.
- PESLE,O. – l'organisation de la justice du chraa par le Makhzen Casablanca, 1941.
- PLANTEY,A. – la réforme de la justice marocaine. Paris, éd. Pichon et Durant. Auzias, 1952.
- RABINO, H.L. – La réorganisation des habous au Maroc. In Studia islamica, 1919.

قائمة المراجع العربية

- إبراهيم عبد الرحمن رجب: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، دار علم الكتب، الرياض، 1416-1996.
- أبو الأعلى المودودي: " الحجاب " دار المعرفة، د. ت.
- أبو بكر أحمد باقادر ود. عبد القادر عرابي؛ "آفاق علم اجتماع عربي معاصر" دار الفكر المعاصر، بيروت، 2006.
- أحمد إبراهيم خضر: "اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع"، كتاب المنتدى الإسلامي، لندن، 2000.
- أحمد مجدي حجازي: "الفكر السوسيولوجي وأزمة التنظير؛ رؤية نقدية لمنهجية الفكر العربي"، مجلة المستقبل العربي السنة 18، العدد 195، ماي 1995.
- آلان تورين " نقد الحداثة "، طبع إفريقيا الشرق.
- جيوفاني بوسينو: "نقد المعرفة في علم الاجتماع"، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.
- حسن الساعاتي؛ "تطور المدرسة الفكرية لعلم الاجتماع في مصر"، المجلة الاجتماعية القومية ج1.
- ر.بودون وف. بوريكو: "المعجم النقدي لعلم الاجتماع" ترجمة د. سليم مراد، مؤسسة مجد للنشر والتوزيع بيروت، 1428-2007.
- شحاتة سعفان: "موجز في تاريخ علم الاجتماع في مصر منذ بدء القرن الماضي حتى الآن"، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1970.

- طاهر حسو الزيباري: "أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2011.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة"، دار القلم دمشق، 1998.
- عبد الصمد الديالمي: "ملامح تطور السوسيولوجيا في المغرب" مجلة المستقبل العربي، العدد 8، سنة 1985.
- عبد القادر عرابي وعبيد العمري: "إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة"، الرياض 1422.
- عبد الله الشارف : "الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر"، منشورة نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، مطبعة طوبريس، الرباط 2003.
- عبد الله العروي: "مفهوم الإيديولوجيا" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1984.
- عبد الله المسيري و فتحي التريكي: ''الحداثة وما بعد الحداثة''، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.
- عبد الوهاب المسيري: "دراسات معرفية في الحداثة الغربية"؛ مكتبة الشروق الدولية القاهرة، 2006.
- علا مصطفى أنور: "أزمة المنهج في العلوم الإنسانية"، المعهد العالي للفكر الإسلامي؛ ''قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية''، القاهرة 1417-1996.
- عيسى محمد طلعت: "أتباع سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر"، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة 1957.

- فضيل دليو وآخرون: "علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل"، دار المعرفة قسنطينة، 1966.
- قبارى محمد إسماعيل: "مناهج البحث في علم الاجتماع"، منشأة المعارف الأسكندرية، د.ت.
- مانع بن حماد الجهني: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، الرياض 1420.
- محمد أحمد بيومي: "علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغترب"، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1993.
- محمد الدرويش(منسق) ومجموعة من المؤلفين: "سوسيولوجية المجتمع المغربي"، منشورات فكر النجاح الجديدة 2015.
- محمد جسوس: "ثورة العقلانية العربية، واقع وآفاق"، مجلة الوحدة عدد 51، دجنبر 1988.
- محمد شقرون: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط إمكانية قيام سوسيولوجية دينية في المجتمعات العربية"، "الدين في المجتمع العربي"، (مؤلف جماعي) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.
- محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.
- محمد عابد الجابري: "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1989.
- محمد عابد الجابري: " التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) "، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1991.

- محمد محمد أمزيان: "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1981.
- منصور زويد المطيري: "الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع؛ الدواعي والإمكان"، كتاب الأمة، الدوحة 1992.
- نبيل السمالوطي: "التوجيه الإسلامي وصراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع: دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998.
- نبيل السمالوطي: "نحو توجيه إسلامي لمناهج علم الاجتماع: رؤية نقدية اجتهادية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.
- نور الدين الزاهي: "المدخل لعلم الاجتماع المغربي"، النجاح الجديدة، 2011.
- نيقولا حداد: "علم الاجتماع حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها"، القاهرة 1925.
- هاملتون جيب: "وجهة الإسلام"، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934.
- وسيلة خزار: "الإيديولوجيا وعلم الاجتماع"، منتدى المعارف، بيروت 2013.
- يوسف حنطابلي: "إشكالية السؤال السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر"، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع ، جامعة الجزائر، 2007-2008.
_ محمد عمارة: "قاموس المصطلحات الاقتصادية"، دار الشروق 1413-1993.
- مجموعة من المؤلفين: "نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الثالثة، 2010.

قائمة المراجع الفرنسية

- E. Michaux-Bellaire: "**Sociologie marocaine**". Archives marocaines. Vol27. Paris.

- Robert Montaigne:" **Naissance du prolétariat marocain**" enquete collective exécuté de 1948 à 1950 (Paris Ed/ Peyronnet 1952).

- André Adam: "**Naissance et développement d'une classe moyenne marocaine**" BESM N.68. 1955.

- Raymond Aron: "**Les étapes de la pensée sociologique**"; Ed; Tel Gallimard 1976.

- Raymond Aron: "**trois essais sur l'age industriel**" Paris, Plon 1966.

- André Lalande: "**Vocabulaire technique et critique de la philosophie**" Ed. PUF Paris 1976 .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدمة 7

الباب الأول

من التأسيس إلى التبعية

الفصل الأول: حول نشأة علم الاجتماع العربي 15

تمهيد 15

1- مصر 17

2- المغرب 20

الفصل الثاني: التبعية السوسيولوجية 34

1- تمهيد 34

2- نقد التبعية السوسيولوجية 35

1.2- د. علي الكنز 35

2.2- د. أحمد مجدي حجازي 37

3.2- د. محمد عزت حجازي 39

4.2- د. عبد الصمد الديالمي 40

الفصل الثالث: علم الاجتماع العربي وإشكالية الحداثة 45

1- مدخل إلى مفهوم الحداثة 45

2- غياب منطق الحداثة 47

3- عائق التراث 57

الباب الثاني
من الاستغراب إلى الأزمة

الفصل الأول: الاستغراب في مناهج العلوم الاجتماعية 65

1- مدخل إلى مفهوم الاستغراب 65

2- الاستغراب على المستوى المنهجي 80

3- الاستغراب على مستوى المصطلحات والمفاهيم 90

1.3- التحديث 93

2.3- العقلانية 97

3.3- الإيديولوجيا 102

1.3.3- توطئة 102

2.3.3- تحليل د. عبد الله العروي للإيديولوجيا 104

الفصل الثاني: أزمة التنظير في السوسيولوجية العربية 110

1- استيراد النظريات الاجتماعية 113

2- النظريات الاجتماعية بين الخصوصية والعالمية 117

الفصل الثالث: علاقة علم الاجتماع بالتصور العلماني 123

1- علم الاجتماع الغربي والعلمانية 127

1.1- أوجست كونت 128

2.1- إميل دوركايم 133

2- تقمص العلمانية وتفكيك الدين عند السوسيولوجيين العرب 135

3- موقف علم الاجتماع من الدين 143

الباب الثالث

من الأزمة إلى البديل

الفصل الأول: تقييم الإنتاج السوسيولوجي العربي 149

1- ما مدى إسهام علم الاجتماع في التنمية والنهضة العربية؟.. 149

2- إسهام هزيل وإنتاج غير علمي 155

3- الوضع المأساوي للسوسيولوجيين العرب 161

الفصل الثاني: عناصر أزمة علم الاجتماع العربي 168

1- تشخيص الأزمة 168

2- تحليل ونقد 170

3- تعليل الأزمة 174

الفصل الثالث: علم الاجتماع الإسلامي 188

1- أسباب فشل النموذج الغربي في علم الاجتماع 191

2- خصائص ومميزات علم الاجتماع الإسلامي 197

3- أهداف علم الاجتماع الإسلامي 201

4- أسس المنهج في علم الاجتماع الإسلامي 203

- ملحق (مراجع في علم الاجتماع الإسلامي) 211

- الملحق البيبليوغرافي (مصادر إتنولوجية وإنتربولوجية حول المغرب) 218

- قائمة المراجع العربية 234

- قائمة المراجع الفرنسية 238

- فهرس الموضوعات 240


مطبعة تطوان
Imprimerie Tétouan

د. عبد الله الشارف

- أستاذ التعليم العالي بكليتي أصول الدين، والآداب والعلوم الإنسانية، وبالمدرسة العليا للأساتذة/ جامعة عبد المالك السعدي تطوان.

- دكتوراه الدولة في علم الاجتماع من جامعة عبد المالك السعدي 1999.

- دكتوراه السلك الثالث في علم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس 1984.

- **مؤلفاته المطبوعة :**

- الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب.
- واردات وخواطر إيمانية.
- الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر.
-القدوة بين الاتباع والابتداع مع موازنة بين شيخ العلم وشيخ التربية .
- تجربتي الصوفية -مساهمة في فهم الكيان الصوفي-.
- مناظرة صوفية معاصرة.
- في أدب الرقائق.
- مدخل إلى التربية النفسية والإيمانية.
- المسلمون في بلاد الغرب (غربة، معاناة، وذوبان).
- الاستغراب في المغرب الأقصى (ظواهره وقضاياه).

- حرر مقالات فكرية واجتماعية متنوعة نُشرت في العديد من المجلات الورقية والإلكترونية، وكذا في: مدونته الإلكترونية :

www.charef.net

... ولعل السقوط في مأزق الاستيراد هذا، يعبر عن ضعف كبير، لدى السوسيولوجيين العرب، في إدراك الفروق الجوهرية بين الإنتاج المادي والإنتاج الفكري للحضارة الغربية؛ حيث أنهم آمنوا بمشروعية الاستيراد المطلق، مهما كانت طبيعة ومعدن المنتوج المستورد. وهذا الموقف يقدح في مستوى الفهم والوعي بالقوانين والسنن التي تحكم طبيعة الحياة الاجتماعية وسيرورتها.

ولقد اعترف بعض علماء الاجتماع العرب، بعجزهم عن إيجاد وتأسيس نظرية اجتماعية عربية واحدة، تكون أداة لفهم الواقع العربي وتحليله، رغم مرور عقود طويلة على قيام علم الاجتماع في الوطن العربي. وهذا يعكس خطورة الأمر، ومدى تصلب عقلية الباحثين السوسيولوجيين العرب، تلك العقلية الموصوفة بالتبعية الفكرية والثقافية، والولاء الإيديولوجي للمدارس والفلسفات الاجتماعية الغربية.

من مقدمة الكتاب